التصوف
وفريد الدين العطار

عبد الوهاب عزام



التصوف وفريد الدين العطار

التصوف وفريد الدين العطار

تأليف
عبد الوهاب عزام



التصوف وفريد الدين العطار

عبد الوهاب عزام

رقم إيداع ٢٠١٣/٩٨٤٢
تدمك: ٢ ٣٠٩ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

كلمات للترجمة والنشر

ص.ب. ٥٠، مدينة نصر ١١٧٦٨، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: kalimat@kalimat.org
الموقع الإلكتروني: http://www.kalimat.org

الغلاف: تصميم إسلام الشيمي.

المحتويات

«بدو گفتم نشاني د دربن رآه جوابم داد اكين ره بي نشانست
زپنهاني هويدا در هو يداست زپيدائي نهان اندر نها نست»

فريد الدين العطار

الترجمة:

قلت: صِف لي على الطريق مَنارا قال: ما في طريقنا من منار
إنه مِن وضوحه في ظلام ويُرى من خفائه كالنهار

مقدمة

١

فريد الدين العطار شاعر فارسي من أئمة شعراء التصوف، يعد هو وسلفه مجد الدين سنائي، وخلفه جلال الدين الرومي أكبر شعراء الفرس المتصوفين، وقد شاع ذكرهم وعظمت مكانتهم حتى كشفوا مَن جاء بعدهم من شعراء الصوفية العظماء.

وقد قُرن هؤلاء الثلاثة بعضهم ببعض أنهم أسبق شعراء التصوف زمانًا، وأن جلال الدين الرومي؛ وهو آخرهم وأكبرهم، قرن نفسه بصاحبيه مرارًا.

عني جلال الدين في شعره بذكر سلفيه وشرح أقوالهما، وقال: «كان العطار وجهًا، وسنائي عينيه، وجئنا على أثر العطار وسنائي.»[١]

وقال: «طوف العطار مدن العشق السبعة، ولا تزال في منعطف جادة واحدة.»[٢]

ولما درست الأدب الفارسي واطلعت على أقوال شعراء الفرس الصوفية بدا لي أن أكتب عن واحد من هؤلاء الشعراء، فاخترت فريد الدين العطار، وكان هذا الاختيار طموحًا واعتدادًا بالنفس وهجومًا على المشاق، فالعطار الذي نظم زهاء أربعين منظومة في التصوف لا بد له من دراسة طويلة يتداولها باحث بعد آخر حتى تجمع كتبه كلها وتصحح ويستخرج منها تصوفه.

فلما وقعت في بحر هذا الشاعر راعني لجة، وهالني موجه، فجهدت حتى رجعت إلى الساحل، وقنعت بأن أصف سعة الماء واضطرابه، وتتابع أمواجه، وعراكها الدائم، وما يقذف الموج حينًا من جواهره أو حيوانه؛ لم أستطع ركوب أثباجه إلى مجاهله، ولا الغوص في لججه إلى قاعه، ولكنني لم أصف إلا ما شهدت، ولم أقل إلا ما تحققت.

ففي الصفحات القليلة الآتية وَصْف موجز لشاعر مكثر فياض وحسبي أن أعرف بهذا الصوفي العظيم في اللغة العربية على أي وجه من وجوه التعريف.

٢

موضوع هذا الكتاب التصوف كما بينه فريد الدين العطار الصوفي الكبير والشاعر الفارسي العظيم.

وللعطار كما قلت زهاء أربعين منظومة في التصوف كثير منها ينتظم آلافًا من الأبيات، وبعضها مفقود؛ فليس ممكنًا أن يستخرج الباحث صورة كاملة واضحة من تصوف العطار، والتصوف نفسه يأبى التحديد والإحاطة.

فقصارى الباحث أن يتناول أمهات المسائل التي يدور عليها تصوفه مأخوذة مما تناله اليد من كتبه المطبوعة والمخطوطة، غير معرج على الفروع التي يعسر إحصاؤها، والجزئيات التي تأبى على العد.

٣

ولا بد لفهم تصوف العطار من تمهيد أبين فيه التصوف؛ كيف نشأ وكيف تطور، وأجمل المسائل الكبرى التي اجتمع عليها كبار الصوفية منذ بلغ التصوف أشده، واستبانت فلسفته، واتضحت مقاصده إلى أن نشأ العطار.

ويزيدنا حاجة إلى هذا التمهيد أننا نبحث عن تصوف شاعر لا يصنع فكره وشعوره وضع المسائل العلمية، تحدد وتبحث، وتبين المقدمات فيها والنتائج؛ ولكن يبين عن عقله ووجدانه في فيض الشعر وحماسته وفي صوره وجازاته، فإن لم يكن القارئ عارفًا بتاريخ التصوف ومقاصده ووسائله انبهم عليه كثير مما يقول الشاعر.

٤

ولا بد من تأريخ العطار على قدر ما تأذن الآثار القليلة من سيرته التي رواها المؤرخون أو نمت عليها أقواله في منظوماته؛ لنعرف — جهد الطاقة — البيئة التي نشَّأته، والحوادث التي يشير إليها أحيانًا، والأحوال التي عاش فيها، والأسباب التي أدت به إلى الطريق التي سلكها أو زادت ميله ونزوعه إلى سلوكها.

٥

وكذلك يحسن أن نبين الصلة بين التصوف والأدب في الأدبين العربي الفارسي والآداب الإسلامية الأخرى؛ فإننا بصدد صوفي شاعر صور كل آرائه وعواطفه وتجاربه في الشعر.

٦

فلزم أن يشمل هذا الكتاب على الموضوعات الآتية:

(١) التصوف الإسلامي؛ نشوؤه وتطوره.
(٢) وصِلَة التصوف بالأدب.
(٣) وتاريخ فريد الدين العطار.
(٤) والتصوف كما بيَّنه فريد الدين مع بيان موضع آرائه من التصوف العام كلما احتاج البحث إلى هذا البيان.

هوامش

(١)

عطار روى بودوسنائي دوچشيم أو   ما أزپى عطار وسنائي آمديم

(٢)

هفت شهر عشق را عطار كشت   ما هنوز درخم يك موچه إيم

الفصل الأول

التصوف الإسلامي نشوؤه وتطوره

(١) أصل التصوف

١

التصوف ليس مذهبًا محدود المعالم والمقاصد كالمذاهب الأخرى؛ بل هو — على تشابه مقاصده ونزعاته ووسائله — يختلف باختلاف المتصوفين على قدر فطرهم، ومبلغهم من العلم، وأحوالهم؛ إذ كان للوجدان فيه نصيب كبير، وللأحوال النفسية فيه أثر واضح، وقد أدرك هذا الباحثون من غير المسلمين؛ فقال جولزيهر، كما نقل عنه الأستاذ نيكلسون في مقدمته لترجمة «كشف المحجوب» للهجويري: «إن التصوف لا يمكن أن يعد مذهبًا وضع على أصول بينة في الجماعة الإسلامية، ولا يمكن جمع مسائله على طريقة مطردة.»

والحق أن الصوفية أنفسهم يكرهون الصور والأشكال، وينفرون من الحدود والقيود، وقد رووا فيما رووا من الآثار: أن الطرق إلى الله كعدد أنفس بني آدم.

وقد صدقت هذا سيرهم وطرقهم،[١] ولكن مع هذا نجد بين الصوفية كلهم تشابهًا في المقاصد والوسائل والسِّير تمكِّن الباحث من أن يقول: هذا صوفي، وهذا غير صوفي، وقد تيسر للناس في العصور المختلفة أن يعرفوا الصوفية ويسموهم بهذا الاسم، ويقول الأستاذ نكلسون، في مقدمته لترجمة الهجويري: «وتبقى بعد طائفة من المذاهب محدودة يتفق عليها الصوفية على اختلاف طرقهم نشأت من تجمع آرائهم المختلفة.»

فيمكن — إذًا — أن نبين أصول التصوف في الآراء والأفعال، ونحدد بها هذا المذهب بعض التحديد.

ومهما يكن؛ فمن الممكن تعرف نشوء التصوف في جملته بين الجماعة الإسلامية وتتبع تطوره، وبيان هذا في الصفحات الآتية:

٢

اختلف آراء الباحثين في التصوف؛ أَنَشَأَ في الجماعة الإسلامية نشوءًا مستقلًّا، أم انتقل إلى هذه من الأمم الأخرى واتخذ لونًا إسلاميًّا؟

وإن كان قد نشأ في الجماعة الإسلامية غير متأثر بمذاهب خارجة، فهل أنشأه التعليم الإسلامي، أم نشَّأته أحوال مختلفة كالتي نشَّأت التصوف أو ما يشبهه في الأمم الأخرى؟

وخلاصة ما يقول الباحثون في هذا:

(١) إن التصوف كان رد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية، فكان في التصوف تخلص من عقيدة التوحيد المطلق وتخلص من التكاليف المحدودة المحكمة التي كُلف بها الإسلام، والذين يرون هذا الرأي يختلفون في الأمة الآرية التي أثرت في تصوف المسلمين، يقول بعضهم: إن التصوف في صورته التي انتهى إليها يشبه مذاهب هندية ولا سيما ودنتاسارا، وهذا التشابه يدل على أصل مشترك ينبغي أن يلتمس في الهند.

ويرى فريق آخر أن التصوف فارسي في نشأته، ويحتجون بأن كثيرًا من الصوفية الأولين عاشوا في بلاد الفرس أو كانوا من سلالة فارسية.

(٢) ويرى باحثون آخرون أن التصوف من ناحيته الفلسفية أخذ من الأفلاطونية الحديثة أكثر من أي فلسفة أخرى، مع التسليم بأن في التصوف أمورًا نشأت في الجماعة الإسلامية كما نشأت في جماعات أخرى؛ استجابة لنزوع النفس الإنسانية إلى معرفة مبدئها ومنهاها، وتطلعها المستمر إلى الاتصال بخالقها.

وهذا رأي براون في تاريخ الفرس الأدبي، ونيكلسون في مقدمة القصائد المختارة من ديوان شمس تبريز.[٢]

ويقول براون بعد أخذه بهذا الرأي:

> ولكنا، ولو سلمنا بالصلة بين الصوفية والأفلاطونية الحديثة، نواجه أسئلة يتعذر علينا إجابتها إجابة قاطعة بما عندنا الآن من العلم، ما الذي استعار الأفلاطونيون المحدثون لفلسفتهم من الشرق — ولا سيما فارس — وقد زارها

أفلوطين كما ذكر مؤرخه فرفيروس، مصرحًا أنه ذهب إليها لدرس المذاهب الفلسفية التي تُعَلَّم هناك؟ وإلى أي حد نشر آراءهم الفلاسفة السبعة من الأفلاطونيين المحدثين، الذين فروا من اضطهاد جستنيان ولجئوا إلى كسرى أنو شروان حوالي سنة ٥٣٢م.[٣]

لا ريب أن الأفلاطونية الحديثة كانت في القرن التاسع الميلادي، عصر الإسلام الذهبي، معروفة جدًّا عند مفكري المسلمين؛ ولكنا لا نستطيع — حتى يجاب هذان السؤالان إجابة قاطعة — أن ننفي أن أصولها كانت معروفة في الشرق، إن لم تكن مأخوذة منه، في زمن قديم جدًّا.

(٣) والرأي الأخير أن التصوف نشأ في الجماعة الإسلامية وتطور مستقلًّا غير آخذ من الهند أو الفرس أو فلاسفة اليونان، وليس التشابه بين مذهبين دليلًا على أنهما من أصل واحد؛ فقد تؤدي الأسباب المتشابهة إلى نتائج متشابهة في الأقطار والعصور كلها.

والذي يراه المدقق في تاريخ الصوفية أن تصوف المسلمين وجد مبادئه في الكتاب والسنة، ووجد الآخذون به في الجامعة الإسلامية منذ كانت، وتطور من تصوف عمر وعلي وابن عمر وابن عمرو إلى تصوف الحسن البصري وعمرو بن عبيد وسفيان الثوري ورابعة العدوية، ثم إلى تصوف بشر الحافي ومعروف والجنيد والشبلي وأبي يزيد، ثم إلى تصوف الحلاج وابن عربي والجبلي والعطار والرومي والجامي ... إلخ.

ويُرى هذا التطور متتباعًا متواصلًا؛ ولكن لا يُنكر أنه أخذ في سيره آراءً وأقوالًا وأفعالًا من النصرانية أو البوذية أو الأفلاطونية؛ فقد نشأ التصوف في الجماعة الإسلامية وتطور وتأثر بمذاهب أخرى كما يتأثر كل مذهب — كثيرًا أو قليلًا — بالآراء والمذاهب المتصلة به، ولو لم يكن للنصارى رهبانية، وللبوذيين رياضة، ولأفلوطين فلسفة؛ لنشأ التصوف في الإسلام، وتطور مع الرجال والعصور والأحوال، ولكنه حين وجد هذه الفِرَقَ استعان بما يلائم مقاصده منها.

وأحسب أن قياس التصوف بالمذاهب الأخرى المتشابهة، والنظر إلى تاريخ التصوف والمتصوفين يرجح هذا الرأي،[٤] فتسليم إبراهيم بن أدهم، وحب رابعة العدوية، ومعرفة ذي النون والجنيد، وفناء أبي يزيد والحلاج، وتثليث الحلاج، ونظرية الإنسان الكامل التي بدأ بها هذا الصوفي وشرحها ابن عربي، ثم عبد الكريم الجيلي، وفلسفة السهروردي في حكمة الإشراق وهياكل النور؛ كل هذه توحي باتصال بين الصوفية والنُّساك في الأمم

الأخرى، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة، إن التشابه لا يثبت الاتصال ولكن يؤذن به؛ لا سيما في الأمور التي ليست نتيجة الفكر البشري الطبيعي والوجدان الإنساني العام؛ وهما متشابهان في الأمم؛ ولكنها نظرات فلسفية خاصة لا يجتمع عليها الباحثون اتفاقًا كفيض العالم عن الله تعالى وتسلسله في الأفلاطونية الحديثة والصوفية.

وإن نظرا إلى ناسك كإسحق النينوي ليبين لنا كيف تنتج الأفلاطونية الحديثة ممزوجة بالدين في الشرق آراء ورياضات تشبه آراء الصوفية ورياضهم.[٥]

وأما الصوفية أنفسهم فينكرون أن يكون استمداد طريقهم إلا من الكتاب والسنة، وينفرون من أن يتموا بأنهم يسيرون على آثار غير المسلمين من النساك، أو على آثار الفلاسفة.

وقد وكدوا هذا منذ أنكر الناس عليهم أقوالًا وأفعالًا، واجتهد أئمتهم في تبيين الوفاق الكامل بين التصوف والإسلام، أو بين الشريعة والحقيقة؛ ولكنهم يرون أيضًا أنهم يُلهمون حقائق يعجز عنها العقل، وتدرك بصائرهم ما لا يدركه سواهم فهم ملهمون، ولكن ببركة مسيرهم على الكتاب والسنة أيضًا.

وكان الصوفية في كل العصور يكرهون اسم الفلسفة: فالغزالي فندها في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وأبان عجزها عن إدراك الحقيقة في كتابه «المنقذ من الضلال» وقد زلزلتها في الجماعة الإسلامية هجماته ولم يُجْدِهَا كثيرًا دفاع ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت».

ثم نجد العطار يعرب عن بغضه الفلسفة فيقول: إن كاف الكفر أحب إليه من فاء الفلسفة — كما يأتي — وكذلك نجد جلال الدين الرومي يحقر الفلسفة ويفند عالمًا من دارسيها وفخر الدين الرازي، وكأنه يقصده حين يقول: «أقل أقل من حكمة اليونان اقرأ حكمة المؤمنين أيضًا.»[٦]

نجد بين المنتسبين إلى التصوف رجلًا يذكرنا بأفلوطين؛ هو السهروردي يحيى بن حبش المعروف باسم السهروردي المقتول (٥٤٩–٥٨٥هـ)، ونجد في كتابه «حكمة الإشراف» ما يشعر بالصلة بين التصوف والحكمة أي الفلسفة؛ ولكن لا ننسى أنه قُتل بتُهَم؛ منها: اعتقاده في الفلسفة القديمة.[٧]

ذلك موقف أكثر الصوفية من الفلسفة؛ وإن استمدوا منها وشاركوا فيها، ولكن كبار الصوفية الذين يقبلون كل شيء على أنه مظهر من مظاهر الحق،ويرون أن المهتدين

والضالين متجهون إلى الله، لا يعبدون في الحق إلا إياه؛ وإن عبدوا غيره كما قال ابن الفارض:

وألسنة الأكوان إن كنت واعيًا شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وإن عبدوا غيري وإن كان قصدهم سواي وإن لم يظهروا قصد نيتي

وكما قال آخر: «ليست وجوه الاثنتين والسبعين ملة إلا إلى هذه السدة، عالم حائر وليس فيها من ضل الطريق.»[٨]

هؤلاء لا بد أن يلقوا الفلسفة وكل مذهب بصدر أوسع، وفكر أرحب، ولكنهم مع هذا يرون أنها ليست شيئًا بجانب طريقهم التي تفيض عليهم العلم اللدني الذي لا ريب فيه، بغير توسل بالعقل الحائر الجبان.

(٢) نشوء التصوف الإسلامي وتطوره

١

الإسلام دين عمل وكدح وجهاد؛ يأمر بالتمتع في هذه الحياة دون إسراف ولا عدوان، ويعد المحسنين السلطان والمكن على هذه الأرض، وفي القرآن الكريم: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۞ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾.

وقد نهى الإسلام عن الرهبانية وحذر من الغلو في الدين والمبالغة في العبادة.

نهى الرسول ﷺ عن مواصلة الصوم، والتهجد طول الليل، ونهى عبد الله بن عمر عن مواصلة الصيام والقيام وقال له: قم ونم، وصم وأفطر؛ فإن لبدنك عليك حقًّا، وإن لأهلك عليك حقًّا. وأمثال هذا كثير في هدي الرسول ﷺ ولكن الإسلام مع هذا، ينهى الناس عن السكون إلى هذه الحياة الدنيا، ويبين حقارتها وقلتها في جنب الحياة الآخرة، كما في هذه الآية: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.

وكان الرسول في سمو نفسه، وعظمة روحه يتقلل من متاع الدنيا ويحقر كثيرًا من زينتها، وزهرتها.

وكان في خاصة نفسه يكثر الصوم والتهجد ويعتكف في المسجد؛ ولا سيما في رمضان، ويلزم نفسه عبادات لا يلزم بها أصحابه؛ بل ينهاهم عنها؛ ولكن المسلمين اتخذوه القدوة المثلى في كل ما فعل، ما مثله لأمته وما خص به نفسه، فكان في هذا نزوع كثير من المسلمين إلى الزهد والتقشف والإعراض عن الدنيا، والإكثار من نوافل الصلاة والصوم.

وجاء في القرآن الكريم والحديث النبوي من الحث على الفكر والذكر، ومراقبة النفس، والتحذير من الغفلة والهوى ما دعا الملمين إلى كثير من النزعات التي جعلها الصوفية من بعد مذاهبَ وطرائقَ بينوا حدودها، ومراحلها ومقاصدها، وحسبنا من القرآن هذه الآيات: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾.

﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ * وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ * وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾

وكذلك نجد في القرآن آياتٍ تواتي ما كلف به الصوفية من الكلام في القرب والحب والرضا بين الله والإنسان مثل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، ﴿رَّضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾.

فلما ذهب الصوفية مذاهبهم في صلة الله بالإنسان تمسكوا بهذه الآيات وأشباهها.

بل وجدوا في الكتاب الكريم ما يحتجون به لمذهبهم في وحدة الوجود على اختلاف إدراكهم فيها، وتعدد صورها عندهم في مثل هذه الآيات: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.

وكذلك في القرآن والسنة ما يقارب آراءهم في النظر إلى حقائق الأشياء، والإعراض عن الصور والأشكال، وما ذهب إليه بعض الصوفية في اختلاف الأديان والنِّحَل من أنها صور شتى لحقيقة واحدة، وطرق مختلفة تؤدي إلى مقصد واحد.

ففي تجاوز الظاهر إلى الحقيقة، والوسائل إلى المقاصد يجدون مثل هذه الآية: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية.

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾

بل علَّمهم القرآن أن كل شيء ساجد لله وأن المؤمن والكافر ساجد طوعًا أو كرهًا: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾.

وحول هذا المعنى حام ابن الفارض حين قال:

وألسنة الأكوان إن كنت واعيًا ... شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وإن عبدوا غيري كان قصدهم ... سواي وإن لم يظهروا قصد نيتي

هذه الآيات وأشباهها أوحت إلى المسلمين معانيَ كثيرةً سلكها الصوفية في مذاهبهم من بعد.

وزادوا عليها ما استنبطوه هم بطريقتهم في التأويل؛ ابتغاء المعاني الباطنة للآيات التي تدق على أهل الظاهر.

وليس يعنيني هنا أن أبين ما فعله بعض الصوفية في الاحتجاج لمذهبهم بما تدل عليه الآيات وما لا تدل عليه، وما نسبوه إلى الرسول والخلفاء الراشدين من أقوال وأفعال يعوزها الدليل، وإنما أردت أن أبين إلى أي حد وجه الإسلام الصوفية وكيف أمدهم حين استمدوه؛ جدالًا عن أنفسهم، وحجاجًا عن آرائهم.

وسأزيد هذا بيانًا في فصل «تصوف العطار والإسلام».

٢

كان لتعليم الإسلام، ولأسباب نفسية واجتماعية كثيرة، ولعرفان المسلمين ما عند الأمم الأخرى من عقائدَ ومذاهبَ، وإطلاعهم على كثير من سنن الأقوام الأخرى في الزهد والاعتكاف ورياضة النفس بضروب شتى؛ كان لهذا كله آثار في التصوف الإسلامي يتبينها القارئ حين يتبع نشوء التصوف وتطوره في الصفحات التالية:

هدى الإسلام الناس إلى التقوى؛ تقوى العاملين لمعايشهم، المجاهدين في هذه الدنيا، لا تقوى المترهبين، العاكفين على العبادة، الخانعين لغير الزمان، وتقلُّب الحَدَثان.

أرشد الإسلام إلى التقوى التي تحلى بها المسلمون الأولون، تقوى عمر وعلي وأمثالهما ممن يصرفون أمور الرعية، ويدبرون الحرب والسلم في المساجد، لا يفرقون بين العباد، والعمل لخير الأمة، وحمايتها والدفع عنها.

وكان إلى هؤلاء جماعة لم تشغلهم أمور الناس، فبالغوا في العبادة، وركنوا إلى الزهادة؛ كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وأهل الصُّفَّة.

ثم إن الفتن التي ثارت بين المسلمين، فأسالت بينهم الدماء أفزعت كثيرًا من الأتقياء، وحببت إليهم الابتعاد من مدارج الفتن جهد الطاقة، وأوحت إليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثيم والشبهات؛ فبالغوا في التورع، والانقباض عن الناس.

فالثورة على عثمان وقتل هذا الشيخ الحيي التقي في حريم داره والمصحف في حجره، وما تبع هذا من وقعات الجمل وصفين والنهروان، ثم قتل الخليفة الرابع علي ابن عم الرسول وزوج ابنته في مسجد الكوفة وقد خرج لصلاة الفجر، ثم التنازع بين الأمويين ومخالفيهم من آل بيت الرسول، ومقتل السبط الشهيد الحسين بن علي في كربلاء، ثم صَلب زيد بن علي في الكوفة، وابنه يحيى بن زيد، والنزاع بين الأمويين والزبيريين واقتتالهم في العراق والشام والحجاز، ووقعة الحَرَّة، وحصار ابن الزبير في مكة وقتله على أبواب المسجد الحرام، والحوادث التي ترادفت من بعدُ على هذه الشاكلة؛ كل أولئك أوحى إلى المسلم التقي أن يفر بدينه وأوهمه أن المشاركة في أمور هذه الدنيا شركة في هذه الفتن، وارتكاس في الجاهلية التي أنجاهم الله منها، وتعرض للفتن التي روى أخبارها بعض المحدثين عن الرسول، فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد واعتزال الناس؛ فقد مضى زمن الخلافة الراشدة وجاء المُلك العضوض بمظالمه وفتنه.

ونحن نرى في أول هذه الحادثات سعد بن أبي وقاص أحد الستة أهل الشورى وقائد المسلمين في فتح بلاد العجم، يفر بنفسه بعيدًا عن الفتنة، وقد لزم جماعة من أهل

بدر بيوتهم بعد مقتل عثمان فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم، ونجد من بعدُ عمر بن عبد العزيز يضرب مثلًا لحياة المسلم التقي الزاهد بعد ما تبدلت بالمسلمين الأحوال.

ونشأت جماعة من المسلمين ترى أن الجماعة الإسلامية كلها فاسقة خارجة على سنن النبي فتعتزلها وتحاربها؛ وهم الخوارج، ولا شك أنه كان في المجتمع ناقمون على الأمراء ساخطون لم يغلوا غلو الخوارج فعاشوا خائفين على دينهم، متقللين من الدنيا ينتظرون الموت والنجاة.

في كتاب «البيان والتبيين» أن قرة الهمداني كان يصلي في اليوم والليلة خمسمائة ركعة، وكان يقول: «ولما قُتل عثمان حمدت الله ألَّا أكون دخلت في شيء من قتله فصليت مائة ركعة، فلما وقع الجمل وصفين حمدت الله ألَّا أكون دخلت في شيء من تلك الحروب وزدت مائتي ركعة، فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها وزدت مائة ركعة، فلما كانت فتنة الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها وزدت مائة ركعة.»[٩]

وأحسب أن كثيرًا من أمثال قرة أشفقوا على دينهم من الفتن فغلوا في العبادة فحرصوا على اعتزال الناس، والفرار بدينهم من متقلب الحادثات، ومفتتن الجماعات.

وكذلك كان من الناس من يلقى بذخ الأغنياء، وسَرَف الكبراء بما يناقضه في التقلل والتقشف؛ سخطًا على هؤلاء، وتسفيهًا لهم، وفرارًا مما ظنوا من التبعة في الكسب والإنفاق، ولا سيما التوسع في الثراء والمبالغة في التمتع بلذات الدنيا.

وأخذ المسلمون على عثمان تشييد القصور في المدينة، ومر أبو هريرة بمرْوان وهو يبني داره فقال:

> يا أبا عبد القدوس، ابْنِ شديدًا، وأَمِّلْ بعيدًا، وعِشْ قليلًا، وكل خضمًّا، والوعد الله.

وقال الحسن: إن أهل الدنيا وإن دقدقت بهم الهماليج، ووطئ الناس أعقابهم، فإن ذل المعصية في قلوبهم.

وقد تحدث الزهاد كثيرًا عن الغِنَى والفقر، والصبر والشكر، كما قال الفضيل بن عياض:[١٠] يابن آدم، إنما يفضلك الغني بيومين: أمس قد خلا، وغد لم يأتِ، فإن صبرت يومك أحمدت أمرك، وقويت على غدك، وإن جزعت يومك أذممت أمرك، وضعفت عن غدك، وإن الصبر يورث البرء، وإن الجزع يورث السقم، وبالسقم يكون الموت، وبالبرء تكون الحياة.

ودخل أبو حازم الأعرج على بعض ملوك بني مروان فكان من حوارهما أن سأله الملك: ما مالُك؟ قال: مالان. قال: ما هما؟ قال: الثقة بما عند الله، واليأس مما في أيدي الناس. قال: ارفع حوائجك إلينا. قال: هيهات، رفعتها إلى من لا تختزل الحوائج دونه فإن أعطاني منها شيئًا قبِلت، وإن زوى عني شيئًا رضيت.[11]

وغلب على جماعة من هؤلاء النساك الحزن والصمت.

وصف يونسُ بن عبيد الحسنَ البصري فقال: كان إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أُمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تُخلق إلا له.

وروى الجاحظ أن رجلًا قال: صحبت الربيع بن خيثم سنتين فما كلمني إلا كلمتين، قال لي مرة: أمك حيَّة؟ وقال لي مرة أخرى: كم في بني تميم من مسجد؟

ولما قُتل الحسين أتى قوم الربيع بن خيثم فقالوا: لنستخرجن منه اليوم كلامًا. فقالوا: قُتل الحسين. قال: ﴿فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

فقد أراد هؤلاء أن يخرج الرجل من صمته ويتكلم فيما شجر بين المسلمين، فلم يزد في جوابه على أن تلا هذه الآية.

وقال مالك بن دينار: لو كانت الصحف من عندنا لأقللنا الكلام.

وأحسبه يعني صحف الأعمال التي تُكتب فيها الحسنات والسيئات، فهو يصف الناس بكثرة الكلام الموبق، وبالحرص.

والحسن البصري خير من يمثل زهاد المسلمين ونساكهم في أوائل القرن الثاني الهجري، في عبادته وورعه وزهده، وخوفه من الله وموعظته وحكمته، وفي كلام الحسن وأمثاله أصول لما فاض به أدب الصوفية من بعد في هذه المعاني.

ومما روى الجاحظ من كلامه:

> رحم الله عبدًا كسب طيبًا، وأنفق قصدًا، وقدم فضلًا، وَجِّهوا هذه الفضول حيث وجهها الله، وضعوها حيث أمر الله؛ فإن من كان قبلكم كانوا يأخذون من الدنيا بلاغهم، ويؤثرون بالفضل، ألا إن هذا الموت قد أضر بالدنيا ففضحها، فلا والله ما وجد ذو لب فيها فرحًا، فإياكم وهذه السبل المتفرقة التي جماعها الضلالة، وميعادها النار، أدركت من صدر هذه الأمة قومًا كانوا إذا حبهم الليل؛ فقيام على أطرافهم، يفترشون خدودهم، تجري دموعهم على خدودهم، يناجون مولاهم في فكاك رقابهم، إذا عملوا الحسنة سرَّتهم، وسألوا الله أن

> يتقبلها منهم، وإذا عملوا سيئة ساءتهم، وسألوا الله أن يغفر لهم، يابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك فليس ها هنا شيء يغنيك ما يكفيك؛ فالقليل من الدنيا يكفيك، يابن آدم لا تقل شيئًا من الحق رياءً، ولا تتركه حياءً.

وقال الحسن في يوم فطر، وقد رأى الناس وهيأتهم: إن الله — تبارك وتعالى — جعل رمضان مضمارًا لخلقه، يستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته، فسبق أقوام ففازوا، وتخلف آخرون فجابوا، فالعجب من الضاحك اللاعب في اليوم الذي يفوز فيه المحسنون ويخسر فيه المبطلون، أما والله لو أن كَشف الغطاء لشغل محسن بإحسانه، ومسيء بإساءته، عن ترجيل شعر، أو تجديد ثوب.

شاع مثل هذا الكلم على ألسن زهاد القرنين الأول والثاني من الهجرة كالحسن البصري المتوفى سنة ١١٩ ومحمد بن واسع الأزدي المتوفى سنة ١٢٠ والفضيل بن عياض المتوفى ١٨٧ وسفيان الثوري، وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، ودواد الطائي، والربيع بن خيثم، وأويس القرني، ومعاذة العدوية، ورابعة القيسية ... إلخ.

وتلا هؤلاء جماعة أعظم زهدًا، وأكثر غلوًّا في القول والفعل، وأقسى على أنفسهم، وأشد تذليلًا لها، وأمْيَل إلى الاعتزال والانقطاع عن الناس، عُرفوا باسم الصوفية، وقد شاعت هذه التسمية في أواخر القرن الثاني، وفي القرن الثالث، منهم هذا الرجل العجيب الذي تناقل الصوفية أقواله واحتذوا أفعاله: إبراهيم بن أدهم البلخي، يقال: إنه كان من أبناء الملوك، وإنه زهد في النعيم، وساح في الأرض، وعاش في البراري، يقول القشيري:

> ثم إنه دخل البادية، ثم دخل مكة، وصحب بها سفيان الثوري والفضيل بن عياض، ودخل الشام ومات بها، وكان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين ... وكان إبراهيم بن أدهم يحفظ كرمًا فمر به جندي فقال: أعطنا من هذا العنب. فقال: ما أمرني به صاحبه. فأخذ يضربه بسوط، فطأطأ رأسه وقال: اضرب رأسًا طالما عصى الله. فأعجز الرجل ومضى، وقال سهل بن إبراهيم صحبت إبراهيم بن أدهم فمرضت فأنفق عليَّ نفقته، فاشتهيت شهوة فباع حماره وأنفق عليَّ ثمنه، فلما تماثلت قلت: يا إبراهيم، أين الحمار؟ قال: بعناه. فقلت: فعلى ماذا أركب؟ فقال: يا أخي، على عنقي. فحملني ثلاثة منازل.

ونجد في هؤلاء رجلًا كبشر الحافي (١٥٠–٢٢٧) وأصل بشر من مرو، وهو يذكرنا بدوجين اليوناني:

يروي ابن خَلِّكَان أنه: «لُقِّبَ بالحافي؛ لأنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شسعًا لإحدى نعليه، فقال له الإسكاف: ما أكثر كلفتكم على الناس! فألقى النعل من يده، والأخرى من رجله، وحلف لا يلبس نعلًا بعدها، وروى القشيري أن بشرًا قال: إني لأشتهي الشواء منذ أربعين سنة ما صفا لي ثمنه — يعني لم يجد ثمنه حلالًا خالصًا من الشبهة — وقيل له: بأي شيء تأكل الخبز؟ قال: أذكر العافية وأجعلها إدامًا. وقال: لا يجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس.

ومن هؤلاء معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠١، لا يزال قبره مزارًا في الكرخ من بغداد، وكان من موالي علي بن موسى الرضا.

وقد أوصى في مرض موته أن يتصدقوا بقميصه؛ ليخرج من الدنيا عريانًا كما دخلها.

ومنهم السري السقطي المتوفى ٢٥٧ تلميذ معروف وخال الجنيد، قال الجنيد: ما رأيت أعبد من السري، وروى القشيري أن الجنيد قال:

> سألني السري يومًا عن المحبة، فقلت: قال قوم: هي الموافقة. وقال قوم: الإيثار. وقال قوم كذا وكذا. فأخذ السري جلدة ذراعه فمدها فلم تمتد، ثم قال: وعزته تعالى لو قلت: إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته، لصدقت. ثم غشي عليه فدار وجهه كأنه قمر مشرق.

وروى القشيري أيضًا أنه قال: منذ ثلاثين سنة وأنا في الاستغفار من قولي: الحمد لله مرة. قيل: وكيف ذلك؟! فقال: وقع ببغداد حريق فاستقبلني رجل فقال: نجا حانوتك. فقلت: الحمد لله، فمنذ ثلاثين سنة أنا نادم على ما قلت؛ حيث أردت لنفسي خيرًا مما حصل للمسلمين.

وروى أن حيا الجرجاني دخل على السري فسأله: أملحك مدقوق؟ قال نعم. قال: لا تفلح. يعني أنه قد أعد لعيشه واهتم به فدق الملح.

وقوام سيرة هؤلاء:

(١) تسليم إلى الله في كل الأمور، وتوكل عليه حتى كان بعضهم يتحرج من أن يدعو لمريض بالمشاء، أو يعترف لنفسه بإرادة أو عمل ولو بإرشاد مصل إلى القبلة.[١٢]

(٢) وخوف من الله دائم لا يفارقهم ليلًا ولا نهارًا.
(٣) وسوء ظن بأنفسهم، وتحقير لأعمالهم مهما عظمت.

ولعل ما رُوي عن إبراهيم بن أدهم يبين الخلال التي تخلقوا بها؛ كلها أو معظمها. روى القشيري أن إبراهيم قال لرجل في الطواف:

اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات: أولاها: تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، والثانية: تغلق باب العز وتفتح باب الذل، والثالثة: تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة: تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة: تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة: تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت.

كان الغالب على هؤلاء العبادة، والزهد، ومحاسبة النفس، والخوف، ولم يكن الجانب الفكري الفلسفي واضحًا في سيرتهم، ولا الجانب الروحي الخالص الذي يقصد إلى الفناء في الله. أثر عن بعضهم كلام في المحبة لكلام الصوفية من بعدهم؛ ولكنها كلمات قليلة متفرقة، كما روي عن معروف الكرخي أنه قال: المحبة هبة من الله، وعن السري أن جلده يبس على عظمه من حب الله.[١٣]

ورابعة العدوية البصرية أكثر هذه الطبقة كلامًا في المحبة وأعمقها معاني، روى عنها السهروردي أنها كانت تقول:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وروى القشيري أنها قالت في مناجاتها: إلهي، أتحرق بالنار قلبًا يحبك[١٤] وروى العطار أنها قالت: إلهي، اجعل الجنة لأحبائك، والنار لأعدائك، وأما أنا فحسبي أنت.

فكلمات رابعة وأمثالها عُرفت في هذه الطبقة، وكانت مقدمات لما عُرف من بعد، من كلام في الأمور النفسية الدقيقة.

ولم يتكلموا في الفناء ووحدة الوجود كثيرًا، ولكن رويت عنهم كلمات تعد النفسية طلائع لما كان من بعد، روى عن محمد الواسع أنه قال: ما رأيت شيئًا إلا رأيت فيه نور الله،[١٥] وروي عن السري أنه قال: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر:

أنا. وروى القشيري عن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ أنه قال: مثقال خردلة من الحُبِّ أحب إليَّ من عبادة سبعين سنة بلا حب.[١٦]

وفي القرن الثالث الهجري نرى التصوف يغلب فيه المعرفة والتأمل والرياضة الروحية، والحب الإلهي المؤدي إلى الفناء، والفناء المؤدي إلى وحدة الوجود أو وجدة الشهود.

نجد العارف في مكان العابد، ونسمع الكلام في الحب والوجد والفناء والوحدة، عاش في هذا العصر ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥هـ ويحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨، وأبو يزيد البسطامي المتوفى ٢٦١، وسهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٧٣، والخراز البغدادي المتوفى ١٧٧، وعمرو بن عثمان المكي المتوفى سنة ٢٩١، والجنيد البغدادي المتوفى سنة ٢٩٧، وأبو عثمان الحيري النيسابوري المتوفى سنة ٢٩٨، وأبو عبد الله المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩، والشبلي البغدادي المتوفى ٣١٢.

وحسبنا أن نعرف بعض التعريف بخمسة من هؤلاء؛ ذي النون، والبسطامي، والجنيد، والشبلي؛ ففي التعريف بهم بيان لوجهة التصوف في هذا العصر.

فأما ذو النون المصري فكان متفلسفًا وكيميائيًّا، فليس بعيدًا أن يكون في كلامه صلة بين التصوف والأفلاطونية الحديثة، ويقال: إنه أول من تكلم في المعرفة على طريقة الصوفية، ويروي عبد الرحمن الجامعي أن ذا النون أول من عبَّر بالعبارات الصوفية، وقال القشيري في الرسالة: فائق هذا الشأن، وأوحد وقته علمًا وورعًا وحالًا وأدبًا، سعوا به إلى المتوكل فاستحضره من مصر، فلما دخل عليه وعظه فبكى المتوكل ورده إلى مصر مكرمًا … وسئل عن التوبة فقال: توبة العوام تكن من الذنوب، وتوبة الخواص تكون من الغفلة.

وأما أبو يزيد فهو طيفور بن عيسى، كان جده مجوسيًّا فأسلم، وكان طليعة أهل السُّكر من الصوفية، كان يرمي بالكلام ينكره الناس حتى طُرد من البلد مرارًا، وإليه تنسب الكلمة المعروفة: ما في الجُبَّة إلا الله. ويقال: إنه أول من تكلم في الفناء. ويقول الهجويري صاحب كتاب «كشف المحجوب»: إن أول من تكلم في الفناء الخراز، وكان الجنيد يشرح كلمات أبي يزيد المنكرة؛ ليقربها إلى الناس، وفي كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج طائفة من كلماته التي فسرها الجنيد.

قال الجنيد: «ثم إني رأيت الغاية القصوى من حاله (حال أبي يزيد) حالًا قَل من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها؛ لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك

مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود»، ثم قال: «رأيت حكايات أبي يزيد رحمه الله على ما نعته ينبئ عنه أنه غرق فيما وجد منها ... وهي معانٍ غرقته على تارات من الغرق كل واحدة منها غير صاحبتها.»

ومما روى عنه القشيري أن رجلًا سأله عن الزهد، فقال: ليس لزهد منزلة. فقال السائل: لماذا؟ فقال: لأني كنت ثلاثة أيام في الزهد، فلما كان اليوم الرابع خرجت منه؛ اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها، واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها، واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله، فلما كان اليوم الرابع لم يبقَ لي سوى الله فَهِمْتُ فسمعت هاتفًا يقول: يا أبا يزيد، لا تقوى معنا. فقلت: هذا الذي أريد. فسمعت قائلًا يقول: وجدت، وجدت.»

وفي هذا الكلام بيان للمرحلة التي بلغها الصوفية، فالزهد الذي كان همَّ سلفِهم صار مرحلة قصيرة يجتازها الصوفي الواله، ويراها أحقر من أن تشغله.

وقال أبو يزيد فيما روى القشيري عنه:

> منذ ثلاثين سنة أصلي واعتقادي في نفسي عند كل صلاة أصليها كأني مجوسي أريد أن أقطع زناري.

ومعنى هذا — فيما أظن — أنه لم يرَ قلبه خالصًا للتوحيد، فارغًا من شوائب الشرك؛ إذ كان التوحيد عندهم أن يفنى الإنسان في الله فلا يرى سواه.

وأما الجنيد فيسمى سلطان الطائفة، قال القشيري: سيد هذه الطائفة وإمامهم. وروى القشيري أنه سئل: من العارف؟ فقال: من نطق عن سرك وأنت ساكت. وقال: ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمتسحسنات. وقال: لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله. وقيل للجنيد: من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة. وأومأ إلى درجة في داره.

وفي كلام الجنيد بيان خطر الذكر والغفلة في التصوف وبيان ما يستفيده الصوفي من العلم الإلهي بالتأمل والفكر والذكر.

وكان الجنيد فقيهًا يلبس لباس العلماء ويقول: ليس الاعتبار بالخرقة؛ إنما الاعتبار بالحرقة. وكان يمثل أهل الصحو كما يمثل البسطامي أهل السُّكر، ويرى العطار أن طريقته الصالحية أحسن طرق الصوفية، ويعجب من الجنيد إذ غلبه السُّكر أحيانًا.[١٧]

وأما الحلاج فاسمه الحسين بن منصور، وأصله من البيضاء بفارس، ونشأ في العراق، وهو صوفي عجيب الأطوار منهم، له شعر بالعربية والفارسية، وأثبت المعرى في «رسالة الغفران» أبياتًا من شعره منها قوله:

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحاني

وقد رُوي عنه كلام أنكره علماء بغداد؛ منه قوله: أنا الحق. فأفتوا بقتله؛ فصلب، فكان عند الصوفية — ولا سيما صوفية العجم — كالمسيح عند النصارى، واتخذوا كلمته شعارًا، وأشادوا بذكره، وجعلوه مثلًا للصوفي الفاني في الله.

وقد أكثر العطار ذكره في شعره، وكاد يخص به بعض منظوماته المطولة، ولحافظ الشيرازي بيت يقول فيه:

«إن تصلبني الليلة فإن دمي يخط على الأرض» أنا الحق «مثل منصور».

ومنصور اسم الحلاج المعروف بين صوفية الفرس، وهو اسم أبيه، وهو أول من تكلم من الصوفية عن اتحاد اللاهوت والناسوت، ثم أفاض فيه من بعدُ ابنُ عربي وعبد الكريم الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل».

وأما الشبلي فاسمه دلف، وهو خراساني الأصل، ولد ونشأ ببغداد، وتوفي بها، وكان من أصحاب الجنيد وكان شديدًا في رياضة نفسه، وله ثورات تشبه الجنون أحيانًا، وقال الجنيد: لكل قوم تاج، وتاج هذا القوم الشبلي. وقال الشبلي؛ وكأنه يعتذر عن بدانته:

أحب قلبي وما درى بدني ولو درى ما أقام في السمن[١٨]

في القرن الثالث الهجري، تطور التصوف بأقوال هؤلاء الصوفية وأفعالهم وتميز الصوفية بهذه الأقوال والأفعال، ثم تقلب التصوف على مر الزمان في أطوار كثيرة، واختلف صوره باختلاف العصور والأقطار والأشخاص، والتصوف يأبى الحدود والقيود، ولكن آراء مشتركة، وأقوالًا متفقة، وسيرًا متشابهة جمعت هذه الصورة الكثيرة، والطرق المختلفة، والأشخاص المتباعدة في كثير من عقائدهم وسيرهم، تحت اسم جامع هو التصوف.

فابن عربي والجيلي والسهروردي من متفلسفي الصوفية، وسنائي والعطار وجلال الدين الرومي وابن الفارض من شعرائهم، والقشيري والمكي والسراج والهجويري من

شراح الطريقة والواصلين بينها وبين الشريعة، وغير هؤلاء، عُرفوا على اختلاف العصور والبلدان، وعلى تباعد ما بينهم قولًا وعملًا؛ باسم الصوفية.

ولست بصدد أن أفصل القول فيما يجتمع عليه الصوفية وما يختلفون فيه، وفيما يتباعدون فيه ويتقاربون، ولكن أبين خصائص للتصوف منذ اشتد واستقل في القرن الثالث وامتاز أهله من العباد والزهاد السالفين:

في القرن الثالث وما يليه صار التصوف فكرًا وتأملًا ورياضة نفسية أكثر منه زهدًا وعبادة بدنية، فتقشف إبراهيم بن أدهم وأمثاله — وكان مما يمتاز به المتصوفة — لم يبقَ ذا خطر عظيم عند الجنيد وأضرابه، وإن بقي الزهد سمة للمتصوف كل حين، كان الجنيد يلبس لبس الفقهاء لا الصوفية فلما سُئل في ذلك قال: إنما الاعتبار بالخرقة،[١٩] وأُثِر عن الشبلي وأبي حفص أنهما كانا يضيف أحدهما الآخر فيقدم له أطايب الطعام،[٢٠] وقال البسطامي: الزهد لا دوام له — كما تقدم — وقال الخراز: قوت الزاهد الجوع، وقوت العارف الذكر.

وغلب على مقاصد التصوف الاتجاه إلى الله والفناء فيه ومحو الوجود المحدود المجازي في الوجود المطلق الحقيقي، ونشأ من هذا القولُ بوحدة الوجود فلم يرَ الصوفي إلا موجودًا واحدًا هو الله — تعالى — وما سواه عدم.

قالوا: ليس في العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق، وهو الخير المحض والجمال المحض، وما عداه ليس شيئًا.

صدر العالم عن الوجود المطلق بالتجلي؛ فقد أراد الجمال المطبق أن يعرف، وأول صفات الجمال التجلي أو كما قال أفلوطين: الظهور مقتضى الكمال.

تجلى الله — تعالى — بصفاته المختلفة فكان العالم. وفي ذلك يروي الصوفية: كنت كنزًا مخفيًّا فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت العالم فبي عرفوني.

وليس هذا العالم ذا وجود حق بل هو عدم ظهر كالخيال في المرآة أو أشعة الشمس على البحيرة الراكدة، رُوي عن ابن عربي قال: أوقفني ربي بين يديه فقال: مَن أنت؟! فقلت: أنا العدم الظاهر. وروى الصوفية: كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان.

وقد تنزل الفيض عن الله في مراتبَ حتى بلغ عالم المادة ثم ترقت المادة فصارت نباتًا ثم حيوانًا ثم إنسانًا، فإنسانًا كاملًا وهو الحلقة التي تصل العالم بالوجود المطلق مرة أخرى.

الإنسان خلاصة العالم أو هو العالم الأصغر الذي انطوى في العالم الأكبر، أو هو روح العالم الشاعر بنفسه وبالله، وهو صلة المادة أو العدم بالوجود المطلق فهو مركب من وجود وعدم، من روح ومادة، والروح من الوجود المطلق ومن عالم الغيب فهي تحن أبدًا إلى موطنها، إلى أصلها.

ومقصد الصوفي في هذه الحياة أن ييسر للروح النجاة، وأن يسمو بها على المادة ويخلصها من سجنها ويحررها حتى تتصل بالله.

وليس الطريق إلا الرياضة والمجاهدة والتأمل والذكر التي تنسني للروح حربتها وترجعها إلى عالمها، ولهم في هذا الطريق الوعر مراحل أو مقامات يقطعها السالك بهداية المرشد حتى يبلغ غايته، فيفنى في الله وينعم بالوجود المطلق والجمال المحض والخير الخالص، وتلكم حال وراء المعرفة والعقل يتحد فيها الرائي والمرئي والعاشق والمعشوق.

وقد اتصل باعتقادهم في الوحدة أن رأوا كل ما في العالم مظاهر لله — تعالى — وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة، فكما رأوا صور العالم أو عالم الصور عدمًا رأوا صور العائد والمذاهب عدمًا، ونفذوا إلى ما وراءها من حقيقة هي جهاد النفس وتحرقها للوصول إلى الله، فاتسع صدرهم لكل رأي مخالف، وطلبوا ما وراء مظاهر الشريعة من بواطنَ، وجعلوا ما يسمونه الحقيقة باطنًا للشريعة أو روحًا لها.

وقد شرع الصوفية منذ ذلك العصر ينتظمون جماعاتٍ لها طرق مختلفة في كل منها مريدون أو سالكون وشيخ أو مرشد له السلطان المطلق على مريديه.

وكانت أقوالهم في الفناء ووحدة الوجود وغيرهما، مثار خلاف بينهم وبين علماء المسلمين، وزاد هذا الشقاق أن بعض الصوفية حقروا العلوم التي يعتز بها العلماء، وقالوا: إنها لا تغني شيئًا في تصفية النفس ووصلها بخالقها، ولا تؤدي إلى إدراك الحقائق الإلهية، وحقَّر العلماءُ الصوفيةَ؛ إذ كان كثير منهم لم يبلغوا من العلم مبلغ هؤلاء العلماء.

وزاد الناس نفورًا من الصوفية أن بعض المتصوفين حقروا المظاهر كلها، وانتهى بهم إلى التقليل من شأن التكاليف الدينية الظاهرة، وانفتح بهذا باب لضعاف النفوس فخرجوا من التكاليف وأوهموا أنفسهم — وقد استراحت إلى لذة البطالة والإباحة — أنهم بلغوا المقصود من هذه التكاليف، وأدركوا الصحة التي تُشرب من أجلها هذه الأدوية، ووجد بعض من لا يبالون بالتصوف ولا بالدين في الانتساب إلى الصوفية رخصة إلى ما يريدون، والناس في كل زمان يقبلون من الصوفية ما لا يقبلون من غيرهم؛ من قول وفعل؛ إذ نال هؤلاء ثقتهم بالتعبد والتأله، وسَموا بهذا عن الشُّبَهِ.

وقد بدأ هذا النزوع إلى التحلل من التكاليف في القرن الثالث أيضًا، روى القشيري أن رجلًا قال عند الجنيد: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله تعالى. فقال الجنيد: «هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهو عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالًا من الذي يقول هذا؛ فإن العارفين بالله — تعالى — أخذوا الأعمال عن الله — تعالى — وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها»،[٢١] وقال القشيري في مقدمة الرسالة شاكيًا من صوفية زمانه، والرسالة كُتبت سنة ٤٣٧:

> وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التميز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان.
>
> ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه، وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا ولوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرفوا.
>
> ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوحت ببعضه من هذه القصة وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار؛ غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يجد مخالفٌ لثلبهم مساغًا؛ إذ البلوى في هذه الديار بالمخالفين لهذه الطريقة والمنكرين عليها شديدة … إلخ.

هوامش

(١) انظر «تاريخ الفرس الأدبي» للأستاذ براون ج١ ص٤٢١، ج٢ ص١٦٣.
(٢) ديوان شمس تبريزي Selaeted Poems from.
(٣) Literart History of Persia ج١ ص٤١٠ وما يليها.
(٤) انظر كتاب «التصوف الإسلامي» نيكلسون Misticism of Islam.
(٥) انظر ترجمة إسحاق النينوي: فنسنك Wensink.
(٦)

چند چند أز حكمت يونانيان حكمت ايمانيانرا هم بخوان

(٧) «نفحات الأنس» للجامي.
(٨) روى هفتاد ودوملت جزبرين دركاه ثبست عالمي سركشته اند وهيج كس كمراه نيست.
(٩) «البيان والتبيين» باب الزهد.
(١٠) «البيان والتبيين»، كتاب الزهد.
(١١) «البيان والتبيين».
(١٢) «تذكرة الأولياء» للعطار ج١ ص٤٤، ٤٨، ٧١، ٨٧.
(١٣) «تذكرة الأولياء ج١ ص٢٧٥، ٢٧٧.
(١٤) «الرسالة»: باب المحبة.
(١٥) «التذكرة» ج١ ص٤٩.
(١٦) «الرسالة»: باب المحبة.
(١٧) «تذكرة الأولياء» ج٢ ص١٨، ٢٥.
(١٨) نفحات الأنس.
(١٩) «التذكرة» ج٢ ص١٠.
(٢٠) = ١ ص٣٢٨.
(٢١) الرسالة: الجنيد.

الفصل الثاني

التصوف والأدب

١

أنشأ الصوفية أدبًا منثورًا ومنظومًا ضمنوه فلسفتهم وطريقهم ورياضهم ودعاءهم ومناجاتهم وما يشعرون به من العشق والوجد، وما يلوح لهم في سلوكهم من لمعات إلهية، وجذبات روحية، كما ضمنوه أخلاقًا لهم وآدابًا وأمورًا كثيرة تتصل بهذه الأمور.

وقد شاركوا غيرهم في كثير من الآراء والعواطف والأخلاق والآداب، وامتازوا بعقائدَ وآراءٍ وعواطفَ، كما امتازوا بطريقهم في التحقيق والتدقيق، والنظر إلى المواطن، والقصد إلى الغاية في الأمور الدينية والنفسية التي عالجوها.

وقد أُثر عنهم، منذ كانوا في الجماعة الإسلامية، كلمات ومقالات وأبيات وقصائد تطورت على القرون تطورًا بعيدًا، وضموا إلى ما أنشأوا أشعارًا أنشأها غيرهم وتبنوها هم فجعلوها تصويرًا لما تجيش به نفوسهم، وقصدوا بها مقاصدَ تخالف ما قصد منشوعًا.

ولم يكن لهم بد من الاستعانة بالألوان والأشكال التي أبدعها غيرهم لتصوير ما خفي في سرائرهم، ودق في ضمائرهم لاجئين إلى التشبيه والتمثيل والإشارة والرمز، وفي هذا يقول ابن عربي في «ترجمان الأشواق»:

كل ما أذكره من طلل — أو ربوع أو مغان كل ما
وكذا إن قلت ها أو قلت يا — وألا إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلت هي أو قلت هو — أو همو أو هن جمعًا أو هما
وكذا إن قلت قد أنجد لي — قدر في شعرنا أو أتهما

وكذا السحب إذا قلت بكت　　وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو أنادي بحداة يمموا　　بانة الحاجر أو ورق الحمى
أو بدور في خدور أفلت　　أو شموس أو نبات أنجما
أو بروق أو رعود أو صبا　　أو رياح أو جنوب أو سما
أو طريق أو عقيق أو نقا　　أو جبال أو تلال أو رما
أو خليل أو رحيل أو رُبَى　　أو رياض أو غياض أو حما
أو نساء كاعبات نهد　　طالعات كشموس أو دمى
كل ما أذكره مما جرى　　ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت　　أو علت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤاد من له　　مثل ما لي من شروط العلما
صفة قدسية علوية　　أعلمت لصدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها　　واطلب الباطن حتى تعلما

وقد نشأت لهم لغة خاصة واصطلاحات شرحوها في كتبهم، ونظم فيها محمود الشبستري كتابه «كلشن راز»، وجمعها بعضهم في معاجمَ.

فأما اللغة العربية فقد حوت كتبها منذ العصر الأول أقوالًا وأدعية وصلها القوم بأمثالها على مر الزمان؛ من أقوال الحسن البصري ومن تبع أثره من الزهاد والعباد، إلى أقوال معروف الكرخي وبشر الحافي والسري السقطي والجنيد والشبلي وأبي يزيد، إلى أقوال من لحق بهم في الطريق كالنفري وابن عربي وأبي الحسن الشاذلي وابن عطاء الله السكندري، ومن نهج هذا النهج من بعد.

ونشأ شعراء غلب التصوف على أشعارهم كابن الفارض وابن عربي وعبد الغني النابلسي، وآخرون عُرفوا بقصيدة أو قصائدَ صوفيةٍ كالشهرزوري والسهروردي، وفي رسالة القشيري، و«قوت القلوب» للمكي، و«اللمع» لأبي نصر السراج، و«المواقف» للنفري، و«حكم ابن عطاء الله» غنية لمن يريد تتبع أقوال القوم؛ ولا سيما المنثور منها.

وفي كتاب «التوهم» للمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣هـ مثل من الأدب الصوفي في القرن الثالث الهجري، وهنا وصفه للحشر يوم القيامة:

> فتوهم نفسك بعريك ومذلتك وانفرادك بخوفك وأحزانك وغمومك وهمومك في زحمة الخلائق عراة حفاة صموتًا أجمعين بالذلة والمسكنة والمخافة والرهبة،

فلا تسمع إلا همس أقدامهم، وصوت المنادي، والخلائق مقبلون نحوه وأنت فيهم مقبل نحو الصوت، ساعٍ بالخشوع والذلة، حتى إذا وافيت الموقف ازدحمت الأمم كلها من الجن والإنس عراة حفاة، قد نُزع الملك من ملوك الأرض ولزمتهم الذلة والصغار، فهم أذل أهل الجمع وأصغرهم خلقة بعد عتوهم وتجبرهم على عباد الله — عز وجل — في أرضه، ثم أقبلت الوحوش من البراري وذرى الجبال منكسة رءوسها لذل يوم القيامة بعد توحشها وانفرادها من الخلائق، ذليلة ليوم النشور لغير بلية نابتها، ولا خطية لذل يوم القيامة أصابتها، فتوهم إقبالها بذلها في اليوم العظيم ليوم العرض والنشور، وأقبلت السباع بعد ضراوتها وشهامتها منكسة رءوسها ذليلة ليوم القيامة حتى وقفت من وراء الخلائق بالذل والمسكنة والانكسار للملك الجبار، وأقبلت الشياطين بعد عتوها وتمردها خاشعة لذل العرض على الله — سبحانه — فسبحان الذي جمعهم بعد طول البلاء واختلاف خلقهم وطبائعهم وتوحش بعضهم من بعض، قد أذلهم البعث وجمع بينهم النشور، حتى إذا تكاملت عدة أهل الأرض من إنسها وجنها وشياطينها ووحوشها وسباعها وأنعامها وهوامها، واستووا جميعًا في موقف العرض والحساب … إلخ.

ومن كتاب «المواقف» للنفري:

موقف الموت

أوقفني في الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات، ورأيت الخوف يتحكم في الرجاء، ورأيت الغنى قد صار نارًا ولحق بالنار، ورأيت الفقر خصمًا يحتج، ورأيت كل شيء لا يقدر على شيء، ورأيت المُلك غرورًا، ورأيت الملكوت خداعًا، وناديت يا علم فلم يجبني، وناديت يا معرفة فلم تجبني، ورأيت كل شيء قد أسلمني، ورأيت كل خليقة قد هربت مني، وبقيت وحدي، وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي، والخفي الغابر، فما نفعني إلا رحمة ربي، وقال لي: أين معرفتك؟ فرأيت النار، وكشف لي عن معارفه الفردانية فخمدت النار.

وقال لي: أنا وليُّك. فثبت، وقال لي: أنا معرفتك. فنطقت، وقال لي: أنا طالبك. فخرجت.

موقف الرفق

أوقفني في الرفق وقال لي: الزم اليقين تقف أمامي، والزم حسن الظن تسلك محبتي، ومَن سلك في محجتي وصل إليَّ.

وقال لي: إذا اضطربت فقل بقلبك: اليقين؛ تجتمع وتوقن، وقل بقلبك: حسن الظن؛ تُحسن الظن، وقال لي: من أشهدته أُشهدت به، ومن عرفته عُرفت به، ومن هديته هُديت به، ومن دللته دُللت به.

وقال لي: اليقين يهديك إلى الحق، والحق المنتهي، وحسن الظن يهديك إلى التصديق، والتصديق يهديك إلى اليقين.

وقال لي: حسن الظن طريق من طرق اليقين.

وقال لي: إن لم ترنى من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني.

وأما الشعر فكان ابن الفارض إمامه، ولست في حاجة إلى التمثيل بشعره. ونظم ابن العربي كثيرًا ولكنه لم يجد الشعر إلا قليلًا، وأحسن شعره في «ترجمان الأشواق». ومن شعره في هذا الديوان قصيدته التي مطلعها:

إني عجبت لظني من محاسنه ... يختال ما بين أزهار وبستان[1]

وفيها يقول:

ومن أعجب الأشياء ظبي مبرقع ... يشير بعناب ويومي بأجفان
ومرعاه ما بين الترائب والحشا ... ويا عجبًا من روضة وسط نيران
لقد صار قلبي قابلًا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

وممن رُوي لهم شعر صوفي ولم يبلغوا أن يعدوا شعراء عبد الله الشهرزوري المتوفى سنة ٥١١هـ صاحب القصيدة التي أولها:

لمعت نارهم وقد عسعس الليـ ... ـل ومل الحادي وحار الدليل

فتأملها وفكري من البيـ ـن عليل ولحظ عيني كليل
وفؤادي ذاك الفؤاد المعنى وغرامي ذاك الغرم الدخيل
ثم قابلتها وقلت لصحبي هذه النار نار ليلى فميلوا
فرموا نحوها لحاظًا صحيحا ت فعادت خواسئًا وهو حول
ثم مالوا إلى الملام وقالوا خلب ما أريت أم تخييل؟

وللسهروردي يحيى بن حبش المقتول سنة ٥٨٧هـ شعر صوفي منه قصيدة في النفس على مثال قصيدة ابن سينا وقصيدته الحائية المعروفة التي أولها:

أبدًا تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والروح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

ومنها قوله:

والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أبدًا فكل زمانهم أفراح
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشف لهم حجب البقا فتلاشت الأرواح

وجاء على آثار هؤلاء الشعراء جماعة نظموا؛ فمنهم الشاعر ومنهم ناظم وصايا وآداب، وممن نظموا في آداب السلوك في هذا العصر الشيخ حسن رضوان المصري مؤلف كتب «روض القلوب المستطاب».

٢

وأما الأدب الفارسي، ويتبعه الأدب التركي والأدب الأردي فقد ترجم فكر الصوفية ووجدانهم بالشعر لا بالنثر.

وبلغ شعراء الفرس في هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى، فأخرجوا المعاني الظاهرة والخفية والدقيقة في صور شتى معجبة مطربة وقد فتح عليهم في هذا فتحًا عظيمًا فكان شعرهم فيضًا تضيق به الأبيات والقوافي والصحف والكتب حتى

ليمسك القارئ أحيانًا حائرًا كيف تجلت لهم هذه المعاني، وكيف استطاعوا أن يشققوا المعنى الواحد إلى معانٍ شتى، ثم يخرجوا كل واحد منها في صور كثيرة عجيبة كأنها أزهار المرج ونباته تزدحم في العين ألوانها وأشكالها وماؤها واحد وترابها واحد.

كان أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني من رجال القرنين الرابع والخامس (٣٥٧–٤٤٠هـ) فارط شعراء الصوفية في الأدب الفارسي فنظم رباعيات كثيرة هي أحسن ما في الشعر الصوفي من رباعيات فيما أعلم، وجاء بعده عبد الله الأنصاري المتوفى سنة ٤٨١هـ وله ديوان في الشعر الصوفي، ثم جاء الشاعر الكبير مجد الدين سنائي الغزنوي المتوفى سنة ٥٤٥ فنظم حديقة الحقائق ومنظومات أخر، وتلاه فريد الدين العطار فأكثر وفاض ونظم نحو أربعين منظومة، ثم جاء مولانا جلال الدين الرومي شيخ شعراء الصوفية كلهم فاستولى على الأمد، ونظم الديوان وهو شعر صوفي رقيق بليغ، والمثنوي وهو شعر وفلسفة وأخلاق وتفسير للقرآن والشريعة بأسلوب صوفي، وقد سماه المجبون به القرآن في اللغة الفارسية، وقالوا عن صاحبه: لم يكن نبيًّا، ولكن أوتي كتابًا.

ثم جاء عبد الرحمن الجامي العلم الشاعر المتوفى ٨٩٨هـ وهو يعد آخر شعراء الصوفية العظام.

وإلى جانب هؤلاء شعراء كثيرون لهم في التصوف شعر جيد كابن يمين، والعراق صاحب اللمعات، والشيخ محمود الشبستري صاحب المنظومة كلشن راز (حديقة السر) وقسم الأنوار والمغربي، ولا ننسى الشاعر العظيم الذي فاق الشعراء طرًّا بجمال شعره ودقته وإن لم يبلغ في الشعر الصوفي الصريح وفي الفلسفة مبلغ كبار الشعراء؛ وهو حافظ الشيرازي.

ولا يخلو شاعر فارسي من نزعة صوفية تظهر في شعره؛ لشدة ما سيطر شعراء الصوفية على الشعر الفارسي منذ نبغ كبار الشعراء الصوفية إلى يومنا هذا.

٣

وسار الشعر التركي على نهج الشعر الفارسي وحرص كبار الشعراء من التُّرك على تقليد شعراء الفرس واقتفاء آثارهم، ولم يزل شعراء التُّرك ومتأدبوهم يدرسون الفارسية حتى هذا العصر.

وأئمة الشعر الصوفي في الإسلام هم شعراء الفرس؛ ولكن حظ الشعر التركي من التصوف ليس قليلًا، بل قَل أن يخلو شاعر منهم من شعر صوفي أو مسحة صوفية في شعره؛ ذلكم بأن الشعر التركي طُبع على غرار الشعر الفارسي بعد أن تسلط شعراء الصوفية على شعر الفرس فنشأ الشعر التركي في رعاية الشعر الصوفي وسلطانه.

فأما البلاد التركية الشرقية — أي تركستان — فقد انتشر فيها التصوف بانتشار الإسلام، وكثير ممن نشروا الإسلام فيها صوفية.

وفي القرن السادس الهجري نبغ هناك صوفي عظيم لا تزال طريقته شائعة في تركستان وبلاد أخرى؛ هو أحمد اليسوي المتوفى سنة ٥٦٢، وقد نظم بالتركية الشرقية قطعًا صوفية كل واحدة تسمى «حكمة»، وتلاه سليمان آتا المتوفى سنة ٥٨٢ وهو خليفة اليسوي في خوارزم.

وتسربت طريقة اليسوي وأشعاره إلى الأناضول فتلقاها الناس بالقبول؛ ولا سيما في القرى والبادية، ونبغ فيها شعراء ينظمون بالأوزان التركية العامية أكبرهم يونس أمره.

وأما التركية الغربية أو العثمانية فكان أو شعرائها سلطان ولد ابن جلال الدين الرومي، وقد نظم بالتركية المعاني الصوفية التي تلقاها عن أبيه فكان أول الشعر التركي شعرًا صوفيًّا؛ بل نظم سلطان ولد بالتركية؛ لينشر الآراء الصوفية بلغة يفهمها الناس في الأناضول.

وقفا أثره شعراء يغلب عليهم التصوف مثل أحمد الفقيه نظم بالتركية منظومة صغيرة في المواعظ والأخلاق الصوفية، وعاشق باشا وله كتاب منظوم في التصوف اسمه غريب نامه.

ونشأ التصوف — ولا سيما الطريقة المولوية — شعراء كبار مثل شيخي المتوفى سنة ٨٢٦ ناظم قصة خسرو وشيرين بالتركية، وسنان بشا صاحب كتاب التضرع (تضرع نامه) وهو أحد العلماء والوزراء في عهد الفاتح، توفي سنة ٨٩١.

ومنهم حمدي المتوفى سنة ٩١٤ وله منظومات خمس على سنة نظامي الكنجوي الشاعر الفارسي، ومن تبعه في نظم خمس منظومات، ويحيى بك المتوفى ٩٩٠ وله خمس منظومات كذلك، وروحي البغدادي المتوفى سنة ١٠١٢؛ وهو معدود من شعراء المولوية، والشيخ غالب صاحب قصة حسن وعشق؛ وهو من كبار شعراء المولوية، توفي سنة ١٢١٣.

ويضيق المجال عن إثبات فصول من الشعر الفارسي والتركي الصوفي هنا.

هوامش

(١) ينظر اختلاف الوزن بين المطلع والأبيات الأخرى.

الفصل الثالث

فريد الدين العطار

(١) بلد العطار

أبو طالب أو أبو حامد محمد بن إبراهيم المعروف بفريد الدين العطار؛ وُلد سنة ٥١٣هـ في قرية قرب نيسابور تسمى گدگن، وعاش في نيسابور.

ويذكر بعض مؤرخيه أنه عاش في شادياخ، وكانت ضاحية من ضواحي نيسابور، واتسعت حتى اتصلت بها، فلما أخرب الغز المدينة سنة ٥٤٨هـ نمت نيسابور الجديدة حول شادياخ،[١] ويقول العطار نفسه في منظومة لسان الغيب: إنه ولد في نيسابور.[٢] وسواء أَوُلِدَ في نيسابور أو گدگن فقد عاش في نيسابور ومات فيها، وبها قبره.

وقد زرت قبره حينما مررت بنيسابور سنة ١٣٥٢هـ وهو في بناء مفرد في ظاهر البلد.

نيسابور إحدى مدن خراسان، وخراسان الإقليم الشمالي الشرقي من إيران وكان يقال في العصور القديمة — على اختلاف حدوده باختلاف العصور — لخراسان الحالية وشمالي أفغانستان وقسم من تركستان.

ولا يتسع المجال هنا لبيان مكانة خراسان في العالم؛ شعوبه، وتجارته، وثقافته؛ إذ كانت موصل إيران وآسيا الغربية وأوربا وأفريقية وآسيا الشرقية والشمالية؛ ولكني أكتفي بالإشارة إلى صلة هذا الإقليم بالتصوف، كثير من الصوفية الأولين عاشوا هم أو آباؤهم في هذه البقعة من الأرض؛ فإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وبشر الحافي، وفضيل بن عياض، وأبو يزيد البسطامي، وحاتم بن علوان الأصم، وأبو حفص الحداد، وأبو عثمان الحيري، والقشيري، والغزالي، وأبو سعيد بن أبي الخير، والعطار، وجلال الدين الرومي؛ كل هؤلاء من هذا الإقليم أصلًا أو منشأ.

ومدينة نَسَا في هذا الإقليم كانت تُسمى الشام الثانية؛ لكثرة ما بها من قبور الأولياء، ويقول ياقوت في نيسابور: «معدن الفضلاء، ومنبع العلماء، لم أرَ فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها … وقد خرج منها من أئمة العلم ما لا يحصى.»

وكانت خراسان في سلطان السلاجقة حينما وُلد العطار، والقائم بالملك منهم السلطان سنجر (٥١١–٥٢٢) وهو آخر السلاجقة العظام، وكان في حروب مع ملوك خوارزم ومع الغز، وبعد موت سنجر رجحت كفة ملوك خوارزم فاستولوا على خراسان إلى غارات التتار، ولم تكن خراسان موطن العطار في عصره خالية من الحروب والفتن والثورات، وقد أصاب نيسابور حظها من هذه النوائب، وقد ذكر العطار في شعره فتنة الغز التي وقعت سنة ٥٤٨ وخربت فيها نيسابور وأُسر فيها السلطان سنجر، وذكر حوادث أخرى.

(٢) أسرة العطار

لا نعرف من أخبار هذه الأسرة إلا نتفًا قليلة متفرقة، فأبو العطار كان عطارًا، وورث ابنه صناعته، ومن هذا لقبه، ويقول رضا قلي خان في كتاب «رياض العارفين»: إن العطار كان كآبائه ذا ثراء ومكانة، وكان بارعًا في الحكمة الإلهية والطبيعية، وكان له كل حوانيت العطارين في نيسابور.

وفي كتب العطار نفسه كلمات تتضمن بعض أحوال أسرته وأخبارها، ففي كتابه: «أسرار نامه» يقول: إن أباه مات شيخًا هرمًا والعطار صبي. ويقول: «رب ارحم هذا الرجل الطاهر القلب، قد ابيض شعره في الإسلام؛ فلا تتركه في ظلمات اليأس»، ويخبرنا أيضًا أن أباه دعا له وهو محتضر فأمَّنت أمه.

وأما أمه فقد ماتت بعدُ وهو كبير، ونجد بكاءه إياها في آخر منظومته «خسرو وكل» ويقول: إنها كانت سروره في الدنيا: «لم يكن لي أنس إلا بأمي وقد ذهبت،[٣] كم شدت أزري هذه الضعيفة التي كانت خليفة في مملكة الدين؛ لقد كانت ضعيفة كالعنكبوت، ولكنها كانت لي حصنًا ووزرًا.»

وكانت — كما يقول — رابعة الثانية؛ بل أتقى من رابعة، بقيت تسعةً وعشرين عامًا تلبس حقير الثياب وخشها، وكانت تقطع الليل دعاءً وبكاءً.

فإذا قلنا إن هذه المنظومة — خسرو وكل — نظمت بعد كتاب منطق الطير — إذ ذكر هذا الكتاب فيها — والعطار نظم منطق الطير سنة ٥٧٣ وسنه ٦٠ سنة؛ فقد

نظم هذه المنظومة بعد الستين، وقد عاشت أمه إذًا إلى أن بلغ الرجل هذه السن أو جاوزها.

وفي ذكر العطار والديه، وبكائهما والتحسر عليهما ووصفهما بالتقى والزهد ما يبين عن البيت الطاهر الذي نشأ فيه هذا الرجل الصالح.

ولم أجد في كتب التراجم ذكرًا لأولاد العطار ولكني وجدت في كتاب «لسان الغيب» قوله: يا بني استمع لأبيك، وفي كتاب «مختار نامه» رثاء طويل بليغ يتضمن الحسرة البالغة على فقد حبيب مات في سن الثانية والثلاثين، وهو يسميه الحبيب العزيز (يار عزيز) فلعله ابنه.

(٣) سيرة العطار

لا بد لنا قبل أن نجمل الكلام في سيرة العطار أن نؤرخ وفاته؛ فإن الروايات اختلف في تاريخ وفاته اختلافًا بعيدًا؛ أول التواريخ المروية سنة ٥٨٦ وآخرها سنة ٦٣٢[٤] وبينهما تواريخ أخرى، وأكثر الروايات تذكر سنة ٦٢٧؛ وهو تاريخ غزو المغول نيسابور بلد العطار وتخريبها وتقتيل أهلها.

وكل من ترجموا للعطار أرخوا مولده بسنة ٥١٢ أو ٥١٣هـ، إلا أمير علي في كتابه «روح الإسلام» فيذكر سنة ٥٤٥، وهذا غلط لا شك فيه، ومن الأدلة عليه أن الشاعر يتكلم عن السلطان سنجر كلامه عن الأحياء، وسنجر مات سنة ٥٥٢ فلو وُلد الشاعر سنة ٥٤٥ لكان كلامه هذا عن سنجر وهو دون العاشرة من عمره.

ندع هذه الروايات المتناقضة حينًا، ونعمد إلى كتب العطار لعلنا نجد ما يهدينا إلى الحق في هذه المسألة:

يذكر العطار في كتابه «بيسر نامه» سن الخمسين،[٥] ويذكر الستين في كتابه «مختار نامه»،[٦] وفي بعض نسخ «منطق الطير» يذكر تاريخ نظم الكتاب على أنه سنة ٥٧٠ أو ٥٧٣،[٧] وسن العطار حينئذ ٥٧ أو ٦٠ سنة.

وذكر العطار في الديوان سن نيف وسبعين،[٨] ولا أعرف سنًّا فوق هذه الأسنان ذُكرت في موضع آخر من كتبه.

ويقول العطار في كتاب «مظهر العجائب» عن نجم الدين كبرى أحد الصوفية العظام في عصره: إنه كان من الأولياء.

ويأخذ الأستاذ محمد القزويني من هذه الجملة أن العطار عاش بعد نجم الدين، وهذا قُتل بأيدي المغول سنة ٦١٨، فينبغي أن يكون الشاعر قد عاش بعد هذه السنة.

ويذكر الأستاذ القزويني أيضًا أن مؤلف كتاب «لباب الألباب» محمد العوفي ذكر فريد الدين العطار كما يذكر الأحياء، وهذا كتاب أُلف سنة ٦١٧؛ فالشاعر عاش إلى هذه السنة.

ويرجح الأستاذ القزويني بهذين الدليلين أن العطار مات سنة ٦٢٧ كما ذكر في إحدى الروايات المذكورة آنفًا.

ويمكن أن يزاد لتأييد هذا الرأي أن شاعرًا كبيرًا وصوفيًّا عظيمًا كالعطار لا يقال عنه: إنه قُتل بأيدي المغول إلا أن يكون قد قُتل بأيديهم حقًّا أو مات في الاضطراب الذي عم البلاد الإسلامية الشرقية إبان غاراتهم، وكانت غارتهم على نيسابور بلد العطار سنة ٦٢٧ كما قدمت.

وبعد كتابة هذا الفصل قَدمَ الأستاذ المستشرق مسنيون من إيران، وقابلني، وقال: إنه زار نيسابور بلد العطار وقبره، وأطلعني على نص نقله بخطه الأخ الأديب عباس إقبال من كتاب «معجم الفلاسفة»، وفيه رواية عن نصير الدين الطوسي أن العطار قُتل بأيدي المغول، وهو نص عجيب، يختلف فيه اسم العطار وكنيته عما عرفته الروايات الشائعة، هذه النصوص واستدلال الأستاذ المحقق محمد بن عبد الوهاب القزويني تبدو لأول وهلة فاصلة في القضية؛ ولكن تقابلها هذه المحاجة:

(١) لو عاش العطار إلي سنة ٦٢٧ لكان عمره مائة وخمس عشرة سنة؛ وهذا بعيد.

(٢) ذكر العطار سنه في مواضع من كتبه: فذكر الخمسين والستين والسبعين ولم يزد، وهو حين ذكر الستين شكا الضعف ووصف بياض شعره وانحناء قامته؛ فلو عُمِّر هذا العمر الطويل لذكر أسنانًا أعلى من السبعين، ولوصف ضعفه، وهرمه فيها.

فإذا قدَّرنا أن الرجل مات بعد السبعين بقليل فهذا يوافق التاريخ الأول من تواريخ وفاته؛ أعني سنة ٥٨٦، فعمره في السنة ثلاث وسبعون.

(٣) ويؤيد هذا التاريخ أنَّا نجد في كتاب «هفت إقليم» لمحمد أمين الرازي هذين البيتين:

شيخ عطار آن فريد روز گار   مرشد شاهان وشا هنشاه فقر

شد شهيد راه فقر آن رهنما   سال تاريخش أزان شد راه فقر

وترجمتهما:

الشيخ العطار فريد الزمان مرشد الملوك وملك الفقر. استشهد في طريق الفقر هذا المرشد. فصار تاريخ وفاته طريق الفقر (راه فقر). وهذا بحساب الجمل = ٥٨٦، وهذه الكلمة أبعد عن التحريف من الأرقام.

وأما قول فريد الدين عن نجم الدين كبرى: إنه كان في الدنيا من الأولياء. فهذا جاء في كتاب «مظهر العجائب» وهو كتاب ينبغي أن يقابل بالشك، ثم الجملة لا تدل دلالة صريحة على أن نجم الدين مات، وقد وصف نجم الدين بعدها بهذه الكلمات: «ولي العصر، سلطان العالم، منبع العرفان، نور الأرواح»، وربما تشعر هذه الأوصاف بأنه يصف رجلًا معاصرًا لم يمت.

وأما «لباب» فكذلك لا يدل كلامه صراحة على أن العطار كان حيًّا حين كتب.

(٤) تركه الطب والصيدلة واعتزاله الناس

كان إبراهيم العطار أبو الشاعر الذي نؤرخ له من مريدي الشيخ الصوفي قطب الدين حيدر في قرية «گدگن» إحدى قرى نيسابور،[٩] وكذلك نشأ فريد الدين مريدًا لهذا الشيخ شيخ أبيه، وأهدى إليه كتابًا من كتبه سماه باسمه «حيدر نامه»، ثم خلف أباه في صناعته فصار عطارًا، ويؤخذ من كتبه أنه كان يطب للناس ويعطيهم الأدوية، وكان يحضره مئات من الناس للعلاج والدواء، ولكنه ترك هذه الصناعة وانقطع للعبادة والتأليف والسياحة، ويروي دولتشاه أن فريد الدين العطار ترك العطارة وزهد بعد واقعة كانت بينه وبين أحد الدراويش.

وخلاصة القصة أن العطار كان جالسًا يومًا في حانوته في أبهته، وخدمه حوله فجاء مجنون فنظر في الحانوت وتنهد ودمعت عيناه، فأمره العطار أن ينصرف، فأجاب الدرويش: أيها السيد إن حملي خفيف وليس عندي إلا هذه الخرقة ويسير عليَّ أن أفارق هذه السوق عاجلًا (يعني الدنيا)، وخير لك أنت أن تفكر في أحمالك وتتدبر في أمورك. قال العطار: كيف تذهب من هذه السوق؟ فأجاب الرجل: هكذا. وخلع أسماله ووضعها تحت رأسه وأسلم روحه لبارئها.

والروايات الصوفية تُكثر ذكر الواقعات التي تنقل إنسانًا فجأة من الاضطراب في العيش إلى التصوف، وهذه الواقعات — في أكثرها — اختراع يلائم العامة وأشباه العامة ممن يؤمنون بالحوادث الظاهرة المفاجئة أكثر من إيمانهم بالتأمل الخفي المدير، ولست أنكر ما يكون لحدث واحد من الأثر في نفس الإنسان، ولكني أشير إلى ولوع الروايات الصوفية بهذه الحوادث كما يُذكر في سيرة إبراهيم بن أدهم، ومعروف الكرخي، والعطار، وجلال الدين الرومي؛ على أن في منظومة العطار المسماة ميلاج نامه قصة تشبه هذه، يقول العطار: إنه حين فرغ من كتابه جوهر الذات أقام في خلوته حيران قلقًا، وفكر ليلة فيما عسى أن يلهمه الله بعد، فرأى رجلًا مجنونًا يقترب منه ويسر إليه أمورًا ويسأله ماله مكتئبًا وقد صاحبه التوفيق في طريقه، وأوصاه أن يكشف الأسرار في كتاب آخر يسميه باسمه، فسأل العطار هذا المجنون: ما اسمك؟ قال: أنا منصور الحلاج، واسمي في العالم ميلاج. ثم غاب الرجل عن العطار.[١٠]

ليس بعيدًا أن تكون هذه القصة التي تخيلها العطار في مقدمة كتابه ميلاج نامه أوحت القصة التي يرويها دولتشاه وغيره.

وسواء أصحت الرواية أم لم تصح فقد كان العطار صوفيًّا ناسكًا وهو في دكانه قبل أن ينقطع للطريق، وقد نظم وهو عطار منظومتين على الأقل هما «أسرار نامه» و«مصيبت نامه».

يقول في مصيبت نامه:

> مصيبت نامه، وهي حسرة العالم، وإلهي نامه، وهي الأسرار المشهودة، بدأتهما كليهما في «دار الدواء» وفرغت منهما سريعًا، كان في دار الدواء خمسمائة إنسان أجس نبضهم كل يوم، وفي هذه الضوضاء والمحاورات لم يواتني كلام خير من هذا.[١١]

(٥) رحلاته

ويقول مترجمو العطار: إنه حينما ترك حانوته صحب الشيخ ركن الدين الأكاف وأمضى في صحبته أربع سنين ثم ذهب إلى مكة وسافر إلى بلدان أخرى، وفي عودته إلى نيسابور لقي في بغداد الشيخ مجد الدين البغدادي فألبسه خرقة الصوفية، هذا كل ما يؤخذ من تراجمه، ولكن في كتبه حوادث متفرقة تعرف ببعض شأنه.

يقول في كتاب «مظهر العجائب»، وهو كتاب ينبغي أن تقابل نسبته إلى العطار بالريبة: إنه أمضى ثلاث عشرة سنة في مشهد الرضا. ويقول في كتابه «لسان الغيب»: إنه عاش في المشهد حينًا، وإنه ساح في أربعة آفاق الأرض؛ فسافر إلى مكة ومصر ودمشق والكوفة والري وخراسان، وعَبَر سيحون وجيحون، ودخل الهند وتركستان، ثم رجع إلى نيسابور.[١٢]

وفي «مختار نامه» يذكرُ الشاعرُ في مواضعَ كثيرةٍ أسفارَه الطويلةَ؛ كقوله: «إلى كم أطُوف في أرجاء العالم لقد سئمت العالم ومتاعبه»، ويقول أيضًا: سافرنا ثلاثين عامًا ورحلنا مئات آلاف من الرحلات حتى أداني طريقك إلى حضرتك.[١٣]

والرحلات في هذه الجملة تحتمل أن تكون رحلات حسية أو معنوية، ويقول في موضع آخر: إن هذه الرحلات كانت لطلب العلم ولقاء العلماء: «طوَّفنا عمرًا في كل ناحية، وطرنا كالريشة حول رجال كالجبال، وتركنا دارنا سائلين ورجعنا في ملوكًا.»[١٤]

وإن يكن العطار أمضى في رحلاته ثلاثين سنة فأغلب الظن أن هذه الرحلات لم تكن متصلة بل فصلت بينها فترات من الإقامة والاستجمام.

وفي مختار نامه نجد شكواه من السن والنصب والمشقة، ويذكر أسفار ثلاثين سنة ولا يذكر من عمره أكثر من ستين سنة، ويقول أيضًا: إنه طوَّف ثلاثين سنة في سبيل الله، وأقام ثلاثين أخرى على بابه، كأنه يريد أن يقول: إنه حينما بلغ الستين كان قد أمضى في رحلاته ثلاثين عامًا، وأحسب أسفاره الاختيارية وقفت عند هذه المرحلة من عمره.

ولا أستطيع أن أحدد السنة التي بدأ فيها العطار رحلاته ولا أعين الوقت الذي هجر فيه حانوته، ولكني أحزر أنه انقطع للتصوف، وشرع في أسفاره بين الثلاثين والأربعين من عمره؛ ذلكم أنه يقول في كتابه «خسرو وكل»: إنه نظم كتابيه «إلهي نامه» و«مصيبت نامه» في حانوت عطارته.

وهو في «إلهي نامه» يذكر السلطان سنجر ذكر الأحياء، وسنجر مات سنة ٥٥٢، والعطار في هذه السنة يبلغ الأربعين من عمره أو يقاربها، فيمكن أن يحرز إذًا أنه نظم هذه المنظومة وهو عطار قبل الأربعين، فإن استبعدنا أن ينظمها قبل الثلاثين؛ جاز أن نقول: إن الرجل كان لا يزال مقيمًا عاملًا في حانوته حول الثلاثين من عمره، وإن أسفاره بدأت بعد هذه السن، وهذا جهد الباحث في سيرة العطار بهذه الأخبار القليلة، والكلمات المتفرقة التي تشير إلى سيرته.

وكذلك تروى في سيرته واقعة اضطرته إلى مفارقة بلده نيسابور والتطويف في الأرض، والظاهر أنها وقعت لعطار في شيخوخته:

> لما كتب مظهر العجائب وبالغ في مدح عليٍّ وتعظيمه، وأسقط أسماء الخلفاء الثلاثة على غير عادته في كتبه، وصرح بتَشَيُّعِه ثار عليه الناس في نيسابور، واتهمه فقيه اسمه السمرقندي بالزندقة، وهاج عليه العامة، واستعدى عليه الوالي برَّاقًا التركماني وأفتى بوجوب قتله، وهجمت العامة على دار العطار وخربوها واستطاع هو أن يهرب وعاد إلى الضرب في الأرض على كبر سنه؛ ذهب إلى مكة حيث كتب كتابه «لسان الغيب» ووصف فيه ما أصابه في هذه المحنة، ولعن الرجل الذي أثار عليه الناس فأخرجه من وطنه على الكبر.

ونقرأ في الكتاب نفسه أن العطار عزم أن يقفوا أثر ناصر خسرو فيعتزل الناس[١٥] ولا تعرِّفنا كتبه ولا كتب التراجم كيف رجع إلى وطنه ولا ما وقع له من بعد حتى نسمع قصة قتله بأيدي المغول.

وهي قصة عجيبة لا يسع الباحث إهمالها؛ وإن كانت خرافة، وقد رواها «دولتشاه» على هذا النسق:

> أخذ المغول الشيخ فيمن أخذوا من أهل نيسابور وقد هم مغولي بقتله فسارع إليه أحد مريدي الشيخ وتضرع إليه أن يعفو عن الشيخ الهرم ويقبل فداءه بألف درهم، فقَبِل المغولي؛ ولكن الشيخ نصحه ألَّا يقبل هذه الفدية فإن مريديه يفتدونه بأكثر منها، وجاء مغولي آخر فقال: أنا أفتدي هذا الرجل بمخلاة من تبن، فقال الشيخ: أقبل هذا الفداء فلست جديرًا بأكثر منه. فغضب المغولي الذي أسره وقتله.

(٦) عيشته

وسواء أقُتل العطار أم مات فقد فارق عيشة حزينة قلقة وهو يقول: «عاش ولم يرَ وجه الحياة.»[١٦]

كان صوفيًّا ناسكًا قطع من الدنيا علائقه، وعاش زمنًا طويلًا معتزلًا متعبِّدًا متأملًا ناظمًا عقائده وآراءه وتجاربه، والظاهر أن هجرة العطار، وانقطاعه للتصوف

أدى به إلى الفاقة، وكان أعفَّ وأزهدَ من أن يسأل الناس المعونة أو يقبل من أحدهم هبة، وحسبنا دليلًا على هذه الدعوى أن نثبت هنا ترجمة أبيات من المنظومة الرائعة «منطق الطير»:

أنا عطار ومانح أدوية؛ ولكن قلبي يحترق والجاحدون لا يشعرون. هأنذا أعاني آلامي وحيدًا، وحينما أضع خبزي اليابس على مائدتي لا أجد إلا دمعي بلالًا، ولا أجد غير قلبي شواء، ولكني أضيف على هذه المائدة جبريل أحيانًا، فكيف أقبل، وجبريل رفيقي، لقمةً من لئيم؟! حسبي بلاغًا خبزي، وحسبي شرفًا قناعتي.

إن الحق كنزي الذي لا يفنى؛ فكيف تأسرني منه؟ كيف أعبِّد قلبي لإنسان أو أتخذ أحدًا سيِّدًا؟ ... ما طعمت طعام ظالم، ولا أهديت كتابًا من كتبي إلى غاشم. إنما أمدح نور روحي. ولا غذاء لبدني إلا قوة هذا البدن، لشد ما حررت نفسي من الناس جميعًا.

وإذا تركنا جانبًا الآلام النفسية التي يكثر الشكوى منها نتبين أنه كان يشكو همومًا ومصائبَ حسيةً كما يُفهم من هذه الأبيات:

أقلبي كم تجيش وكم تقول	وحان لقولك الصمت الطويل
فكم جمعت، والدنيا ضرار	مصائب صبها الفلك المدار
فسطرها على القرطاس طُرا	وفي الماء اطرحها واستقرا[١٧]

(٧) طلبه العلم

ليس عندنا أثارة من أخبار العطار في طلب العلم إلا ما رُوي من صحبته بعض المشايخ الصوفية؛ مثل: الشيخ حيدر ومجد الدين البغدادي، ونجم الدين كبرى وألكاف؛ ولكن لا شك أنه — كطلاب العلم من المسلمين في عصره — قرأ القرآن وسمح الحديث، وتعلم الفقه والكلام؛ وما يتصل به من فلسفة، والتاريخ، ولا ريب أن شاعرًا مثله قد درس الأدب وتوسع في درسه، وكتبه شاهدة بسعة اطلاعه في العلوم الإسلامية والأدبية ولست في حاجة إلى أن أقول: إنه تعلم الطب والصيدلة؛ فقد كان صيدلانيًّا وطبيبًا.

ويقول «رضا قلي خان»: إنه أخذ الطب عن الشيخ مجد الدين البغدادي الذي كان طبيب سلطان خوارزم (خوارزم شاه).

والعطار يقول: إنه أَلَمَّ بكل عمل معروف في عصره، وانتهى به النظر إلى أن العلوم الدينية وحدها جديرة بالطب، بل لعن من يشتغل بغيرها، ويزيد على هذا أنه لا يقول هذا مقلدًا ولكن هدته إليه تجاربه؛ فقد نال شمة من كل علم، وأخذ لمعة من كل لون، ويقول كذلك: إنه «قرأ كل كتاب فلم يجد الكتب إلا حجبًا.»[١٨]

ونجده في بعض كتبه ينعي على الفلاسفة والسوفسطائية، والمتكاملين والنطقيين والفلكيين بعد تجربة.

(٨) منزلة العطار بين الشعراء والصوفية

أقدم قبل الكلام عن التصوف — كما أعرب عنه فريد الدين العطار — كلمة تبين للقارئ مكانة الرجل في التصوف الإسلامي والأدبي، فنعرفه بعض التعريف بهذا الرجل الذي لا يعرف عنه قراء العربية شيئًا؛ لئلا يشرع في قراءة فلسفته وهو يجهله كل الجهل؛ وليقبل على القراءة على قدر ما يعرف من مكانة الرجل.

أبين أولًا رأي الرجل في نفسه، والصوفية يكرهون الفخر والمباهاة؛ ولكن العطار — كسائر الشعراء، وكالصوفية في جذباتهم — يعلن أحيانًا اعتداده بنفسه، وفرحه بما أوتي، وإعظامه لما فُتح له من مغاليق الطريق، وتجلى له من أسرارها، وإن كان يعرب أكثر الأحيان عن ذلته وضآلته وعجزه وجهله.

يتحدث العطار عن شعره، ومقدرته على النظم معجبًا في مواضعَ كثيرةٍ من منظوماته، يقول في «منطق الطير»:

> لقد نثرت على العالم يا عطار نوافج الأسرار، مائة ألف كل لحظة، فامتلأت منك آفاق العالم عطرًا، وعشاقه هيامًا وهترًا، لقد كان شعرك مددًا للعشاق، وزينة في الآفاق، وقد ختم عليك كما تجلى على الشمس النور، منطق الطير ومقامات الطيور.
>
> وإن أهل الصور غرقى أقوالي وأهل المعنى أهل لأسراري، وقد زان الدهر هذا الكتاب العجيب، للخاصة والعامة منه نصيب.

ويقول أيضًا:

> لن يُرى مثلي ما مر الزمان، يجري على القرطاس يراع البيان، من بحر الحقيقة أنثر الدار الجميل، وختم الكلام على وهاك الدليل. لنظمي خاصة عجيبة، تزيد معانيه كل لحظة.[١٩]

ويقول في مقدمته «مختار نامه»: إن أبياته لم تُيَسر لأحد قبله، ولم يشتمل على مثلها ديوان شاعر. وفي «جوهر الذات» يعلن إعجابه بالكتاب، ويوصي بتكرار قراءته.[٢٠]

وأما مكانته في التصوف فيعرف عنها بأساليب شتى ويكرر أنه اطلع على الأسرار الإلهية وصار عارفًا مطلقًا.[٢١]

وفي «جوهر الذات» و«ميلاج نامه» يقول: إنه حلاج زمانه.[٢٢]

وأما رأي الناس فيه فقد أجمع كبار الصوفية على تقديمه؛ فجلال الدين الرومي — ويقال: إن العطار بارَكَهُ وأعطاه كتابه «أسرار نامه» حينما مر بنيسابور صبيًّا في صحبة أبيه وهو في طريقه إلى العراق — يقول: إنه من أتباع العطار يدور حول كوكبه[٢٣] وقد قدمت في فاتحة الكتاب بيتًا للرومي يبين رأيه في سنائي والعطار، وبيتًا آخر يقول فيه: إن العطار طوَّف مدن العشق السبع وبقينا في منعطف شارع واحد.

وروي عن جلال الدين أيضًا قال: إن روح الحلاج تجلت في العطار. ويقول محمود الشبستري في مقدمة منظومه «كلشن زار»: لا يلحقني عار بشعري هذا فإن مثل العطار لا يأتي في مائة قرن.[٢٤]

ويقول الشاعر كأتبي النيسابور: أنا كالعطار من حديقة نيسابور، ولكنه الورد وأنا الشوك.[٢٥]

والصوفي الكبير عبد الرحمن الجامي صاحب «نفحات الأنس» في تراجم الصوفية يسمي العطار «سيد الطائفة» ويعظمه ويثني عليه ويشيد بكتبه ويقول: إن شعر العطار كان يسمى سوط السالكين، يعني أنه يدفعهم في الطريق، ويحثهم على الجد فيها.

وقصارى القول: إن الصوفية والأدباء يكادون يجمعون على أن العطار وجلال الدين الرومي أكبر الصوفية من شعراء الفرس، وإن يكن جلال الدين أبعد ذكرًا وأوضح طريقة.

وأحسن ما قيل في القياس بينهما ما رواه مؤلف «هفت أقليم» أن صوفيًّا كبيرًا سُئل عنهما فقال: إن الرومي بلغ قمة الكمال — كالنسر — في طرفة عين، والثاني بلغ القمة نفسها، ولكن كالنملة بعد سير طويل ودأب لا يفتر.

(٩) مؤلفات العطار

يقول العطار في منظومة «خسرو وكل»: «إن من الناس من رماه بالثرثرة»، ويقول في «منطق الطير»: قلت لقلبي: أَقِلَّ القولَ أيها الثرثار واطلب الحقيقة. فأجاب: أَقلَّ اللوم فأنا في نار، وإن لم أنطق احترقت.[٢٦] ويقول في «خسرو وگل»: «إن الذي يعيب أمثالي يقول: إنه ثرثار، ولكني عندي معانٍ كثيرة فلا جرم أكثرت القول، فلا تسمع إن شئت.»[٢٧]

فهل كان العطار ثرثارًا حقًّا؟ هو مكثر مطيل ولا ريب؛ لكن من يستحسن أن يسمي مثل فريد الدين العطار ثرثارًا؟ نعم، إن المعاني مكرَّرة معادة في مواضيع كثيرة من كتبه، ولكنه فيض التصوف والشعر يخرج من المعنى الواحد مئات الصور، والجذبات تغلبه على لسانه وبيانه.

ويقول دولتشاه: إن مثنويات العطار أربعون ألف بيت. ويقول مؤلف «آتش كده»: إنها مائة ألف، وإنه عد منها خمسين ألفًا. ويقول رضا قلى خان في مجمع الفصحاء: إنها أكثر من هذا.

والشاعر نفسه عدَّد ثلاثة عشر كتابًا من كتبه ثم قال: إن عدد أبيات هذه الكتب وكتبه الأخرى — وكلها أربعون كتابًا — مائتا ألف وألفان وستون بيتًا (٢٠٢٠٦٠).[٢٨]

وكل كتب العطار منظومة إلا «تذكرة الأولياء» في تراجم الصوفية، وإلا مقدمة قصيرة لمنظومته «مختار نامه».

وكُتب العطار يلتبس بعضها ببعض أحيانًا؛ مثل كتابيه «وصيت نامه» و«وصلت نامه»، ويسمى كتاب من كتبه باسمين أحيانًا مثل كتابه «ميلاج نامه» فهو يسمى «حلاج نامه» أيضًا، وقد سمي جزء من «منطق» باسم خاص وجعل كتابًا مستقلًّا اسمه «هفت وادي» أي الأودية السبعة، وهو القسم الذي يصف فيه الشاعر الأودية السبعة التي يقطعها المريد.

وقد أدت كثرة كتب العطار إلى أن نُسبت إليه كتب ليست له مثل «كنز نامه» و«مفتاح الفتوح» كما نُسب إلى الغزالي والسيوطي وسواهما من أصحاب المؤلفات الكثيرة.

ويزاد على هذا كله اختلاف النسخ، وهو أمر شائع في كتب الأدب الفارسي حتى الكتب المعروفة المتداولة التي لقيت من عناية الناس حظًّا عظيمًا.

فلا بد لدارس كتب العطار في المقابلة بينها ومن النقد؛ لتمييز صادقها من منحولها، وسابقها من لاحقها، وصحيح رواياتها من سقيمها، ولا يتسع لهذا كتابنا، ولا هو من مقصدنا هنا، فليس اعتمدت في تفهم شعر العطار وتصوفه على الكتب التي لا شك فيها، والروايات الموثوق بها.

وفيما يلي ثبت ببعض كتب العطار مقتصر على الكتب المتواترة، والكتب التي ذكرها المؤلف في ثنايا كتبه، مرتب على الترتيب التاريخي، واعتمدت في تاريخ الكتب على ما ذكره الشاعر في خواتم بعض كتبه، وعلى ذكر بعضها في أثناء بعض:

(١) خسرو نامه.
(٢) أسرار نامه.
(٣) منطق الطير.
(٤) مصيبت نامه.
(٥) الديوان.
(٦) شرح القلب.

ذكرت هذه الكتب في كتاب مختار نامه.

(٧) مختار نامه.
(٨) إلهي نامه.

ذكرًا مع كتب أخرى في خسرو وكل.

(٩) اشتر نامه، ذكرى في جوهر الذات.
(١٠) جوهر الذات، ذكر في ميلاج نامه.
(١١) خسرو وكل «وهو مختصر خسرو نامه».
(١٢) تذكرة الأولياء.
(١٣) بلبل نامه.

ذكرت مع كتب أخرى في مظهر العجائب.

(١٤) مظهر العجائب.
(١٥) بيسر نامه.
(١٦) ميلاج نامه.

(١٧) حيدري نامه.
(١٨) بند عطار.
(١٩) وصلت نامه.
(٢٠) جمجمة نامه.
(٢١) الصراط المستقيم.
(٢٢) لسان الغيب.[٢٩]
ذكرت مع أكثر كتبه في كتابه لسان الغيب.

وأَسْيَرُ هذه الكتب «منطق الطير» وهو أجل كتبه، و«بند عطار» وهو كتاب صغير في النصائح والمواعظ تُرجم إلى التركية والعربية، وشُرح مرارًا.

هوامش

(١) ياقوت: «معجم البلدان».
(٢) انظر مقدمة محمد بن عبد الوهاب القزويني لتذكرة الأولياء.
(٣)

مراكر بود أنسي درزمانه   بما دربود أورفت أزميانه

(٤) الأولى في كتاب روح الإسلام Spirit of Islam لسيد أمير علي، والثاني في «كشف الظنون».
(٥) «كليات العطار» ص١٢٢٦.
(٦) «كليات العطار» ص٩٩٢.
(٧) مخطوطات في المتحف البريطاني وديوان الهند.
(٨) مقدمة محمد بن عبد الوهاب القزويني.
(٩) دولت شاه وهفت إقليم.
(١٠) «كليات العطار» ص٥٩٩، ٦٠٠.

(١١)

مصيبت نامه كاندوه جهانست   إلهي نامه كأسرار عيانت
بدار وخانه كردم هردو آغاز   چكويم زود رستم زين وآن باز
بدارد خانه بانصد شخص بودند   كه درهر روز نبضم مي نمودند
ميان آن همه كفت وشنيدم   سخن به أين روئي نديدم

(١٢) مقدمة القزويني لتذكرة الأولياء، وكتاب «لسان الغيب» ص٤٢٥، الكليات المخطوطة في ديوان الهند.

(١٣) الكليات ص٩٥٢، ٩٩٠.

(١٤) مختار نامه، «الكليات» ص٩٦١.

(١٥) «لسان الغيب»: الكليات المخطوطة بديوان الهند ص٤٢١–٤٣٢.

(١٦) مختار نامه: «الكليات» ص٩٩١.

(١٧)

تواي دل جند كوئي چندجوشي   كنون آمد تراوقت خموشي
جفا هائي كه ديدي أز فلك تو   بيكره جمع كردي يك بيك تو
همه بركاغذي بنويس سرباز   وزان بس كاغذت در آب أنداز

(١٨) مصيبت نامه ص١٩٢ مخطوط في المتحف البريطاني.

(١٩)

كردي أي عطار بر عالم نثار   تافه أسرار هردم أشكار
أزتوبر عطر ست آفاق جهان   وزتو برشورند عشاق جهان
كه دم عشق على الأطلاق زن   كه نواي بردهء عشاق زن
عشق نو عشاق راسرمايه داد   عاشقان را دايم أين بيرايه داد
ختم شدبر توكه خورشيد نور   «منطق الطير» و«مقامات طيور»
أهل صورت غرق كفتار منست   أهل معنى مرد أسرار منست
أين كتاب أرايش أست أيام را   خاص را داده نصيب وعام را

نظم من خاصيتي دارد عجيب   زانكة هردم بيشتر داردة نصيب

(٢٠) الكليات ص٥٨١.
(٢١)

من بوصلت عارفي مطلق شدم   عارفي رفته تمام من شدم
باتو كويم سر أسرار نهان   أي برادر نقش را نقاش دان

(٢٢) الكليات ٤٣، ٥٠٤، ٦٠٠.
(٢٣) نفحات الأنس.
(٢٤)

مرا أزر شاعري خود عار نايد   كه در صد قرن جون عطار نايد

(٢٥) دولت شاه في ترجمة كاتبي.
(٢٦)

كفت غرق آتشم عيم مكن   من بسوزم كرنمي كويم سخن

(٢٧)

كس كوجون منى راعيب جويست   همين كويد كه أو بسيار كويست
وليكن جون بسي دارم معاني   بسي كويم تو مشنو. مي تواني

(٢٨) مقدمة القزويني.
(٢٩) انظر مقدمة القزويني لتذكرة الأولياء، وفهرس المتحف البريطاني، وديوان الهند.

الفصل الرابع

تصوف العطار

التصوف يَقصد إلى فناء الإنسان في الله — تعالى — فلا بد لكل بحث مستوفى في التصوف أن يتناول الله والإنسان، والصلة بينهما، والطريق إلى الفناء المقصود، وهذا ما أبينه بعض التبيين في الفصول الآتية:

وأقدم قبل البحث هذه المقدمة:

لم يشرح العطار التصوف على خطة واضحة كما شرحه المؤلفون في التصوف، ولا استقصى مسائله فبيَّنها في كتبه، فإنما هو شاعر يملي أو يكتب ما تفيض به عاطفته أو وجدانه، وربما يذكر الشيء في صور شتى، ويكرره في مواضعَ عدةٍ.

وليس بين كتبه حدود واضحة تقسِّم بينها الموضوعات، بل موضعها كلها التصوف تتناول مسائله على غير ترتيب؛ فالباحث عن آرائه يلتقطها مفرقة مبعثرة في شعره، ولن يرهقه في بحثه كثرة الأفكار كما ترهقه كثرة الصور.

وبعد، فهل شَرَح العطار كل آرائه الصوفية في كتبه؟ وهل العطار مبين عن آرائه كلها بغير إبهام؟ هل يصرح بكل آرائه، أو يعمد إلى الرمز والإشارة محاولًا إخفاء معانيه؟

تختلف إجابة العطار نفسه عن هذين السؤالين؛ فهو حينما يقول: إن في قلبه أسرارًا لا يفضي بها؛ لأنه لا يستطيع الإبانة عنها، أو لا يستحسن أن يفشيها للناس؛ لأنه لا يجد لها محرمًا يؤمن عليها، وهذا قول مردد في كلام الصوفية، قال سنائي: «رجعت عن كل ما قلت؛ لأنه ليس في اللفظ معنى، ولا للمعنى لفظ»،[1] ويقول جلال الدين الرومي:

لو تسنى من صديق لي فم قلت، كالناي، حديثًا أكتم

ويقول العطار أحيانًا: إنه أوضح كل شيء ورفع الحجاب عن كل محجوب.

وكذلك يقول الصوفية أحيانًا مغتبطين بما أدركوا، مغلوبين بما لاح لهم.

فترى الصوفي المتواضع فاخرًا بنفسه، معجبًا بإدراكه، متحدثًا ببلوغه الدرجة التي لم يبلغها أحد قبله، وذانكم مقامان في القبض والبسط معروفان عند القوم.

نجد العطار تارة يقول: «إن الروح التي قصت قصة الحبيب قُطع لسانها فما تستطيع بعدُ كلامًا»، «إلَّم تتحدث عن الحب؟ تحدث عن أمر يستطاع ذوقه»، «على المرء أنى صمت وقلبه يمزقه الحزن»، «كن كالبحر، واخبأ بجواهرك في نفسك.»

«كم في الروح والقلب من أسرار قيمة؛ ولكن ما عسى أن أصنع وقد سُمِّر لساني؟» «إذا لاح لك السر الذي تخطر من أجله روحك فأخفه حتى من نفسك.»[٢]

«قد ذهبنا وبقي الزمان في حيرة؛ على أني لم أثقب لؤلؤة من مائة: وا آسفا؛ مئات آلاف من الدقائق تبقى محجبة على غير المحرم»، «لا أحد يفقه سر اللغة التي بينك وبيني»، «عالمك وعالمي وراء الإدراك.»[٣]

ويقول في مقدمة «مختار نامه»: «إنه غسل منها ألف بيت؛ لأنها ليست من هذا العالم.»

ثم نجده مع هذا كله يقول:

سأقول كل ما لم يُقَلْ، أي سر بقي محجوبًا؟ لقد رأيت وجه الحبيب جهرة.[٤]

وفي كتاب «بيسر نامه» يكرر هذين البيتين: «أنا الله أنا الله أنا الله، فارغ من الحقد والكبر والهوى، أبين أسرار بيسر نامه وأحير عشاق العالم.»[٥]

ويقول في الكتاب نفسه: «أقول لك سر الأسرار الخفية؟ اعلم أخي أن النقش هو النقاش.»[٦]

ومن تردد الشاعر بين هاتين الحالين، نراه معجبًا بالحلاج يتخذه إمامًا في إفشاء السر، والإعلان بالحق، ويكرر قوله المعروف: «أنا الحق»، ثم نجده يلومه ويسميه لص الطريق (دزدراه)؛ لأنه لم يستطع كتمان أسرار الطريق.

ومهما يكن؛ فما أحسب العطار أخفى شيئًا مما أدرك أو رأى؛ فقد استطاع أن يقول: «أنا الله»؛ فماذا عسى أن يخفي بعد هذا؟

وأما رموزه وإشاراته فقليلة، قلما يتكلم بلغة حافظ الشيرازي مثلًا، وإن يكن قد أبعد بعض مراميه بالرمز في موضع؛ فقد أبان هذه المرامي نفسها في مواضع أخرى؛ فإن هذا البيان الملح والفيض المتوالي لا يدع في نفسه خفيًا.

فلا ريب أن تصوف العطار واضح في أقواله، مكرر في أشعاره، ومن الممكن أن يتبع الباحث مسائله في هذه الأقوال والأشعار.

(١) طريق المعرفة عند العطار

«أگر علم همه عالم بخواني جو بي عشق أزآن حرفي نداني»[٧]
فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشق فما حصلت حرفا

العطار صوفي؛ فهو لا يثق بالعقل كثيرًا؛ لأن مقصد الصوفي وراء العقل، وللصوفية أقوال كثيرة في القياس بين العقل والعشق. العقل عندهم ضيق جبان عاجز لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الخفية، ولا يستطيع إدراكها، فهو يتقلب في المحسوسات، ويتصرف في الجزئيات، وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى، وقد سار كبار الصوفية على هذا حتى «محمد إقبال» في العصر الحاضر.

والعشق — كما أدركت من كلامهم — هذه القوة الخفية التي تبعث الإنسان على الطلب والعمل والإقدام، والتي تهيب بالإنسان إلى العظائم، وترفعه عن الدنايا، والتي تقدم به على المطالب الفلسفية العظمى؛ ليعرف نفسه، ومبدأه، ومنتهاه، وخالقه؛ وهلم جرا.

فهي الوجدان أو ملكة قريبة منه متصلة به.

وتصرف هذه الملكة أو القوة في النفس الإنسانية من حيث نزعاتها وإدراكها لا في الجزئيات المحسوسة التي يتصرف فيها العقل بالجمع والترتيب والاستنتاج وهكذا.

ومن كلام العطار في هذا:

> ذهبنا وراء عالم العقل والفهم، العقل لا يجدي عليك؛ إنما يأتي إليك بما يأتي به غربال من بئر، إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم؛ ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدمًا إلى الحبيب … إنه أول الخلق؛ ولكنه لم يَرَ وجهَ الحبيب قط، إنه لا يعرف صورة نفسه، وإن عرف آلافًا من الأسرار، ولا علم له بالجوهر الذي لا يحد؛ لأنه ضل عن نفسه.[٨]

> الله لا يدرَك بالقياس؛ لأنه ليس كمثله شيء؛ فلا يعلمه إلا نفسه، وإن حاول العقل أن يتصوره فإنما يتصور العقل نفسه.[٩]

ولكن العطار لا يجعل العقل عاجزًا كلَّ العجز، غير مُجدٍ في المعرفة الإلهية؛ فإن له صلة بالعشق تمكنه من العمل، وسأبين هذه الصلة من بعدُ.

وأما العشق الإلهي فهو مفتاح التصوف، إنه الوسيلة الفذة التي بها يُنالُ شرر من النار، وهذا الشرر يحرق الصور الخداعة التي تحجب الوجود الواحد المطلق، وبهذا العشق يفني الطالب نفسه، فيصير قطرة في البحر فيعرف البحر، يقول العطار: «العشق يعرف صفاتك؛ لأنه من الجوهر … إنه يكشف الحجاب؛ لأنه رآك في وحدتك فعرفك.»[١٠]

بالعشق، وفناء النفس، والاتصال بالله تدرك الحقيقة، والاتصال الكامل أدركه الأنبياء.

وقد بلغ درجته العليا، خاتم النبيين بفضل الله وحده، فيرى العطار إذًا أن الصوفي الحق ينبغي أن يسبح في فلك الإسلام، ويجاهد ليبلغ أقصى مقاصده:

> إنك تجد طريقك لا حبًّا في القرآن، وإن فيه لآلافًا من الأسرار، آلافًا من الأسرار تدرك في كل لمحة.[١١]

والعطار، كغيره من الصوفية، يعرف في كل فرصة عن أسمى درجات الإعظام للرسول ﷺ وللشريعة، ويعلن في أعقاب كل بحث دقيق في أمهات المسائل الصوفية أن كل أدلته مستمدة من القرآن، وقد عقد فصولًا كثيرةً في كتبه يبين اتفاق الشريعة والحقيقة، فكل ما يدرك الصوفي بالعشق والفناء ملائم للشريعة أو هو مقصد من مقاصدها وسر من أسرارها، وسيأتي بيان هذا.

ذلكم رأي العطار في العقل والعشق، ولكنه على هذا لا يلغي العقل جملة، بل يقرر عجزه في المعرفة الإلهية فحسب؛ على أنه مجد في المعرفة الإلهية أيضًا بهداية العشق، يقول: «فيك جوهران: العشق، والعقل، ورجل الطريق من لا يغفل عنهما»،[١٢] «العقل كأبي بكر بلغ مقصده بهداية الرسول (وهو كالعشق) في ظلمات الغار، واطلع على أسرار كثيرة.»

فلا يفر الإنسان من العقل، وينبغي أن ترى الأشياء بنوره. بل يستطيع الطالب أن يرى بالعقل حتى وجه الحبيب ويدرك جماله، وينبغي أن نذكر أن العقل لا ينال ما ينال إلا في صحبة العشق وهدايته.

والخلاصة أن العقل يقدر على العمل في دائرة العشق، وهدي الدين، ولكنه مع هذا لا يستطيع النفوذ إلى الجوهر، وهو لايحيط بحقيقة القرآن، وإنما يفقهه آية بعد آية.

يعترف العطار في بعض أقواله أن العقل باحث ذكي مدقق أحيانًا، وأنه يدرك نظام العالم، وأنه هدى إلى الرشد، ولكن لا ينبغي أن يقف الإنسان في مستواه، وعليه أن يسموَ إلى مستوى العشق.

ويقول في موضع آخر: إن العقل طيب وخبيث، وصديق وعدو.

والفرق بين العقل والعشق أن الأول مخالط للطبيعة، والثاني من الذات الإلهية؛ فهو مدرك لها دائمًا.

وبعد، فهذا الحاجز بين العقل والعشق تمكن إزالته، بل يمكن اتحادهما، العشق يسبح في الملأ الأعلى ويرجع فيهدم بين العقل، ويشيع النور في الظلام، ويحيط بالعقل؛ فإذا هما واحد.

والعطار الذي يحفر العقل بجانب العشق يعظم العقل ويكبره بجانب النقل أو التقليد، وهو يحذر من التقليد في أقوال كثيرة؛ في جوهر الذات فصل عنوانه: «يقظة القلب للأسرار والحذر من النقل.»

يقول فيه: «متى خلص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة»،[١٣] ويقول في مصيبت نامه هازئًا بالتقليد: «إن ولد الأتان يتبع أمه فيظل بالتقليد حمارًا، فمن شاء أن يحاكي غيره فهو حمار لا يستحق حتى العلف»، وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن طوائفَ من الناس فيهم الصوفية، ويأخذ عليهم التقليد.

وهذا لا يعني أن الإنسان يستغنى عن كل إرشاد؛ فللمرشد عند الصوفية خطر عظيم كما سيأتي.

وأختم هذا الفصل بكلمة للعطار يجمل فيه رأيه في هذا الموضوع، يقول: «إذا اجتمع العقل والدين والعشق أدرك الذوق كل الأسرار التي يبتغيها الطالب.»

(١-١) العطار والفلسفة

وكانت نتيجة هذا المذهب الذي ذهبه العطار في المعرفة أنه أبغض الفلسفة، فلم يفعل فِعْلَ ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة، ولم يرد على الفلاسفة بعض آرائهم، كما فعل الغزالي، بل رد الفلسفة جملة، وعاب الفلاسفة كلهم، يقول: «كل رجل دين ومحرم أسرار، وأبعد خيال الفلاسفة، ليس أبعد من فلسفي عن شرع النبي الهاشمي،

إن للفلسفي طريقة زردشت، والفلسفة والشرع متدابران»،[١٤] ويقول في موضع آخر: «كيف تحاول أن تعرف العالم الروحي بفلسفة اليونان؟» وقد قابل في مصيبت نامه بين التصوف والفلسفة فقال: «اعتماد الفيلسوف على العقل الكلي، واعتماد الصوفي على الأمر الكلي، وإن مائة عالم من العقل الكلي تزول في جلال أمر إلهي واحد، والحق أن العقل يستمد وجوده من الأمر؛ فلا يستطيع أن يستقلَّ عنه.»

ويقول العطار أيضًا: «إن العقل نفسه يأمر باتباع دليل لا بالسير على غير هدى.»

ويقول: إن كتابيْ ابن سينا: «النجاة» و«الشفاء» لا غناء فيهما، فاهجرهما واعرف الشريعة.

وكلام العطار في العقل والأمر، أو الفلسفة والشرع، ليس بعيدًا عن المسألة التي أثارت الجدال حُقبًا بين المعتزلة وغيرهم؛ وهي مسألة حكم العقل: هل للعقل حكم في الأشياء يدرك به خيرها وشرها، أو الحكم للشرع وحده؟ وهي المسألة التي وضعت في صورة أخرى باسم مسألة الحسن والقبح، واتسع فيها بحث علماء الأصول؛ أصول الفقه.

ولا يتسع المجال لتوضيحها هنا.

(٢) الله تعالى، والعالم، والإنسان

قلت آنفًا: إن البحث في التصوف لا يعدو الكلام عن الله — تعالى — والإنسان وصلته بخالقه، والطريقة التي تُحكم هذه الصلة، وتؤدي إلى فناء الإنسان في الله، وفي هذا الفصل أبين تصور العطار لله — تعالى — وهو لا يعدو في جملته تصور المسلمين ولا سيما الصوفية منهم:

الذات الإلهية وراء الإدراك؛ لا ينالها البصر ولا الفكر، وكل ما يصف الناس به الله — تعالى — فإنما يصفون به أنفسهم.[١٥]

يذكر العطار هذه الاستحالة المطلقة في إدراك الذات الإلهية؛ ولكنه يقول في بعض كلامه: إن العشق يدرك الله — تعالى — حتى ذاته، فلا بد أن نحسب المبالغات الشعرية والجذبات التي تغلب عليه حين يتكلم في الأمر والإلهية، وإلا بدت آراؤه متناقضة.

ومهما يقل في إدراك الذات الإلهية فالصفات مدركة لا محالة؛ ولكن إدراكنا إياها ليس محيطًا، وأحسبه يعني هذا حين يقول: «لا أحد يعرف صفاتك.»

والعطار في الصفات الإلهية، يبتدئ بالصفات الإسلامية التي وصف القرآن بها رب العالمين؛ ولكنه يتكلم عن الرحمة والعفو واللطف أكثر مما يتكلم عن الكبرياء والقهر،

وهذا شأن كبار الصوفية، وقد سموا الله — تعالى — «الحبيب»؛ وجعلوا همهم التقرب إليه والأنس به والفناء فيه، ويروى عن أبي سعيد بن أبي الخير أنه كان يكف عن قراءة الآيات القرآنية التي فيها العقاب والانتقام وقد كلفوا بالآيات الدالة على القرب؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.

وكذلك كان العطار، ككبار الصوفية، مولعًا بالآيات القرآنية التي تصف الحق — سبحانه — صفات فيها معنى الشمول والعموم، وما يقرب من وحدة الوجود، كالآيتين: ﴿وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

(٢-١) الله والعالم

العطار شاعر يبين عن تصوفه إبانة الشعراء، ولا يبحث بحث العلماء.

والموضوعات التي يتناولها تحتاج أحيانًا إلى تدقيق العالم لا خيال الشاعر.

ولذلك تبدو آراؤه أحيانًا متناقضة؛ ولكن يستطيع الباحث أن يجمع من صفحاته الشعرية الفكر التي وراء هذه الصور الكثيرة، والأصول التي وراء هذه الفروع المتشعبة، والمعاني التي وراء هذه العبارات المتزاحمة.

يقول العطار في بيان لا لبس فيه، ولا غموض: إن العالم كله صادر عن الله، ومن الصور التي صور بها هذه العقيدة، أن الله بحر، بحر لا يحد، القطرة فيه أعظم من ثمانية عشر ألف عالم،[١٦] وهي تحوي العالم من فوق العرض إلى الثرى، وكل قطرة في هذا البحر تحن إلى أن تتجلى. يقول في «مختار نامه»: «في بحر الوحدة يتضاءل العالمان، وليست الموجودات إلا قطرة.»[١٧]

والله — تعالى — في تشبيه آخر، هو الشمس التي تضيء في كُل مكان قلب كل ذرة، «ضوء لا يعلم كيف يضيء، ضوء عجيب كأنه يتألق من وراء آلاف من الحجب، شمس تلقي على الأرض مئات آلاف من الظلال، وكل هذا الخلق من ظلالها.»[١٨]

وقد حاول في مقدمة «منطق الطير» أن يفصل صدور العالم عن الله، فقال: إن أول ما صدر من عالم الغيب نور الرسول ﷺ وخلق الله من هذا النور مائة بحر من النور، وفتح لهذا النور طريقًا بحر الأسرار، فلما سطع عليه اضطرب ودار حول نفسه سبع مرات، فظهرت الأفلاك السبعة، وكلما نظر الله إلى هذا النور ظهر نجم منه، ثم

ثبت النور فكان العرش ظهر العرش والكرسي من جوهر النور، وظهرت من صفاته الملائكة، ثم ظهرت أنوار لا تعد وتجلت حقائق كثيرة من العقل الإلهي.

أبان العطار عقيدته هذه وهو يمدح الرسول في مقدمة «منطق الطير»؛ ليبين أنه كان أصل العالم كما كان غايته.

وللصوفية في الرسول كلام مثل هذا أو قريب منه، وقد رووا في هذا أحاديث منها: «لولاك ما خُلقت الأفلاك.»

ويقول العطار: إن كل شيء ينزع إلى البحر أو النور الذي ظهر منه، وإن العالم في حنين دائم إلى أصله، في شوق مستمر إلى الله.

«جؤار العالم دعاء لك، ما رأى القلب إلا أن كمل شيء في ظمأ إليك، رأى ذرات العالمين طالبة إياك.»

ويرى العطار أن سير العالم وسعيه واضطرابه وضوضاءه من الشوق إلى الله والطلب له.

يقول في «جوهر الذات»: «الفلك في عشقه دائر لا يفتر، شمعة تضيء، وما أجمل ضياءها فتهافت الأفلاك حولها كالفراش.»

ويبين العطار أن كل موجود يرجع على البحر، وما الوجود إلا هذه الدائرة من البحر، وإليه «صور تظهر من البحر ثم تعود إلى أعماقه، عجبًا لهذه الأحياء التي لا تحصى، تظهر من البحر، ثم تغرق فيه تارة أخرى، كما يحترق فراش حول هذه الشمعة كل حين، وما أكثر ما يأتي إليها فيحترق.»[١٩]

وتبين من هذه الجمال أن الله — تعالى — مبدأ العالم، ومحركه ومنتهاه، كذلك يقول العطار[٢٠] فهل يرى أن الله هو العالم، أو يرى أن العالم جزء من الله؟!

يقول الشاعر كما يقول كثير من الصوفية: إن الله — تعالى — هو كل شيء، وليس في العالم واه. وهذا في كلامه أبين وأكثر من أن يحتاج إلى شاهد.

وقد عمد إلى البرهان في مقدمة «منطق الطير» فقال: إن الله غير محدود فلا يوجد غيره؛ لأن محالًا أن يبقى شيء خارج غير المحدود.

ومع هذا لا ينبغي أن نفسر أقوال العطار بأن العالم هو الله؛ فهو وغيره من الصوفية يرون أن الوجود الحقيقي لله، وأن ما عداه ليس إلا خيالًا أو وهمًا أو عدمًا، فليس للعالم وجود حقيقي فنقول: هل هو الله أو غيره، وليس في الوجود إلا الله وهذا الوجودالظاهر للعالم متصل بالله اتصالًا يجعل إدراكه بغير إدراك الله، متعذرًا وكثيرًا ما يذكر العطار «الله» على أنه ذات مستقلة عن العالم.

فينبغي أن يفرق بين وحدة الوجود التي رآها بعض فلاسفة اليونان، ووحدة الوجود في رأي العطار وغيره، فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة وجود واحد ليس وراء المادة روح، ولا بغير الروح مادة، والصوفية يفرقون بين الروح والمادة، وبين الله والعالم؛ ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقًّا، وإنما الوجود الحق لله، فليس هو العالم ولا العالم هو؛ لأن العالم لا وجود له، وهو وحده الموجود.

وقد أدرك هذا من قبل باحثون مثل «دي تاسي» في كتابه «الشعر الفلسفي والديني عند المسلمين»[21] قال:

> إن وحدة الوجود عند الكُتَّاب المسلمين ظاهرية أكثر منها حقيقية أحيانًا، فينبغي أن نحكم عليهم بجملة أفكارهم لا بالعبارات المتفرقة.

وكذلك قال نكلسون في كتابه «التصوف الإسلامي» وجب في «تاريخ الشعر العثماني».

العالم عند العطار هو تجلي الله، أو هو كالظل من الشمس، والصورة في المرآة، وقد ضرب في «منطق الطير» مثلًا، ملكًا لم يجرؤ أحد على رؤيته أو لقائه، فأراد أن يمكِّن رعيته من رؤيته فصعد فوق قصره وأمر أن توضع مرآة على الأرض تجلى فيها وجهه فرأته الرعية.

ويقول العطار: العالمان كلاهما عكس كماله — كل ما ترى في العالم ليس إلا صورة من تجليه — قوية في كل ذرة، وكأن كل ذرة تصيح: لست بِذَرَّة. إن يكن كل شيء في العالم مظهرًا لله، فليس في العالم صغير وكبير، فالذرة فيها الشمس، والقطرة فيها البحر، وإن شققت ذرة وجدت فيها عالمًا[22] وكل ذرات العالم في عمل لا تعطيل فيها.

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

فهل يؤخذ من أقوال العطار هذه أن الله روح العالم؟ لم أجد هذه التسمية في كلام العطار؛ بل في «مفتاح الفتوح» المنسوب إليه، والظاهر أنه لغيره.

أيمكن إذًا أن نسمي العالم صفات الله، أعني أن العالم تحلى الصفات الإلهية؟ هذا يقوله العطار في مواضعَ عدةٍ من كتبه: «الذات كل شيء هي ظاهرة في الصفات»،[23] ويجعل العطار العالم اسمًا لله في بعض قوله.

ومن العبارات الشائعة في كلامه: أن العالم طلسم، والكنز الذي وراءه هو الله؛ فقد شاع بين الناس أن كل كنز عليه طلسم إذا حل هذا الطلسم فُتح الكنز،[٢٤] فهذا العالم في رأي العطار نقوش؛ إذا قُرِئت وفُهمت اهتدى الإنسان إلى الكنز المخفي وراءها، أي عرف الحقيقة التي تدل عليها هذه النقوش.

وليس هذا الكنز سوى الله، ويقرب من هذا ما رواه الصوفية في حديث قدسي: «كنت كنزًا مخفيًّا فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق فبي عرفوني.»

وقد اجتمعت هاتان العبارتان في بيت واحد يمكن أن يترجم هذا البيت:

(أنت معنى وما عداك هو اسم　　أنت كنز والعالمون طلسم)[٢٥]

ومهما تسمِّ الله — تعالى — فليس هو محدودًا في هذا العالم، إن تسمِّه روح العالم أو ذاتًا صفاتها العالم، أو كنزًا والخلق طلسمه فهو غير محدود والعالم محدود، وقد تقدم قول العطار: إن العالمين قطرة في بحر لا يحد له: «بحر إن رأيته لمحة واحدة رأيت العالمين فيه كقطرتيْ ندى.»

وينتج مما تقدم أن الله ليس في العالم ولا العالم خالٍ منه ليس محدودًا فيه، وليس خارجه، فما العالم إلا تجليه؛ فهو في كل مكان وليس في مكان، في كل جهة وليس له جهة: «أين أنت؟ وأين مكان لست فيه؟» وكذلك يتبين أن الله — تعالى — كما وصفه القرآن ظاهر وباطن؛ بل هذا الظهور من هذا الخفاء، وهذا الخفاء من هذا الظهور.[٢٦]

وليست آراء العطار في الله والعالم مبتكرة في جملتها، وإن كان فيها ابتكار في التفصيل والتصوير؛ فقد سبقه إليها جماعة من المسلمين وفلاسفة الأفلاطونية الحديثة من قبل، فالقول بأن المحسوسات ليست ذات وجود حق، وأن العالم ظِل من الله أو انعكاس عنه معروف في الأفلاطونية الحديثة، وبين الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين فالشهرستاني — مثلًا — يرى الشخص اليوناني (أفلوطين) أن الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر.

وينقل هذا التفسير عن أبي سليمان السجزي: «مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس بَيِّن فهو بالعقل لنا هناك، إلا أن الذي عندنا ظل ذلك.

ولأن من شأن الظل أن يريك الشيء الذي هو ظله مرة فاضلًا على ما هو عليه، ومرة ناقصًا عما هو به، ومرة على قدره، عرض الحسبان والتوهم، وصارا مزاحمين

لليقين والتحقيق، فينبغي أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الأبدي والوجود السرمدي أتم وأظهر وأبقى وأبلغ، فبالحق ما كان الغائب في طي الشاهد، وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب.»[٢٧]

وعلماء الكلام يقولون: إن الممكن يستمد وجوده من الواجب كل حين، ووجوده ليس أولى من عدمه إلا بالمؤثر الذي يوجده ويمده بالوجود ما دام موجودًا.

وقال أبو حيان التوحيدي في «المقابسات»: فمن ذلك قول القائل: زعم ألا طبيعة للممكن، وإنما هو موقوف على فرض الفارض، ووهم الواهم، ووضع الواضع، وظن الظان.

وقال: إن الإمكان بعد هذا كله استعار من الواجب شبهًا، واقتطع منه ظلًّا، واستعار أيضًا من الممتنع شبهًا، واسترق منه ظلًّا، وذلك هو عدم ما.

قال: ليس لشيء وجوب ولا وجود إلا الباري الحق، ولا حقيقة إذًا لشيء الإله.»[٢٨]

ونختم هذا الفصل بأبيات لعبد الكريم الجيلي في كتاب «الإنسان الكامل»:

ليس الوجود سوى خيال عند من ... يدري الخيال بقدرة المتعاظم
فالحسن قبل بدوه متخيل ... لك وهوان يمضي كحلم النائم
فكذلك حال ظهوره في حسنا ... باقٍ على أصل له بتلازم
لا تغتر بالحس فهو مخيل ... وكذلك المعنى وكل العالم

(٢-٢) الله والإنسان

فرقت بين الكلام في الله والعالم جملة، وبين الكلام في الله والإنسان خاصة؛ لأن الإنسان عند الصوفية واسطة بين الله والعالم.

يقول العطار هنا: إن روح الإنسان من روح الله، وصلته بالله أقر بمن صلته بالعالم.

وقبل أن أبين فكر العطار في هذا الموضوع وتصوره أقول: إن العطار قد سبق إلى هذا الرأي فهو يحذو فيه حذو بعض الفلاسفة والمتصوفة من قبله.

فهي إحدى قواعد الأفلاطونية الحديثة بل أعظم قواعدها، وقد قبلها فلاسفة المسلمين وأفاضوا فيها، وانتقلت من الفلسفة إلى الشعر في مثل قصيدة أبي علي بن سينا التي أولها:

هبطت إليك من المحل الأرفع	وَرْقَاءُ ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع

فهذه الورقاء رمز للنفس الإنسانية التي هبطت من عالم الروح إلى هذه الأرض، وقد احتج الصوفية بالآية: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، ويقول العطار في شعره: إن آدم من كنز الذات الإلهية، كان خفيًّا في هذا الكنز، فلما ظهر بدت معه أسرار كثيرة من الحقيقة الإلهية، وثارت ثائرة العالم، فالإنسان صورة الله؛ ليس ماءً وطينًا؛ ولكنه سر قدسي.[٢٩]

هذه الروح الإلهية التي لا يمكن تعريفها خالطت المادة في الإنسان؛ فقد كان آدم إذًا مزاجًا من الروح العليا والمادة السفلى، وكان عجبًا من أسرار الله، والروح ليست محدودة بالجسم، وإلا كانت جسمًا ولكنها موصولة به،[٣٠] وبهذا الاتصال تجلت الذات في الصفات،[٣١] وصار الجزء كلًّا،[٣٢] كذلك يقول العطار، وكأنه يريد أن الله تجلى في خلقه، فصار المحدود بهذا التجلي غير محدود.

هذه الصلة بين الله والإنسان سوغت لبعض الصوفية أن يروا في أنفسهم الله وحده، وفي «بيسر نامه» يقول العطار صراحةً: أنا الله، أنا الله.

وهو يعظم الحلاج ويجعله مثلًا للصوفي الحق؛ لأنه قال: أنا الحق. وفي فصل من «جوهر الذات» يحكي العطار خطاب الحلاج لأبي يزيد البسطامي وكأنه المتكلم الله تعالى.[٣٣]

الإنسان كائن إلهي في عالم المادة، وهو روح العالم وجوهره، وهو يطوي في حقيقته كل شيء: «لا ريب أن كل شيء مستسر فيك، كل الأشياء فيك ولست في شيء منها، وأعطاك الحبيب المعراج؛ لأنك اللب والعالم القشر — كل ذرات العالم مُسخرة لك — كل هالك وأنت خالد.[٣٤]

فالإنسان كما قيل، العالم الأصغر الذي انطوى فيه العالم الأكبر.

ومن الصوفية من يشعرون في أنفسهم بهذه الإحاطة، ولا يرون لأنفسهم حدًّا.

روى العطار في «تذكرة الأولياء» عن الجنيد أنه قال: أشعر أني مأخوذ بذنوب الأولين والآخرين، كيف ينجو أبو القاسم (الجنيد) من أصغر ذنوب الناس؟

ويقول العطار في تفسير هذا: إنه دليل الكلية، يرى الإنسان نفسه كلًّا، وكافة الناس أعضاءه، ويبلغ درجة: «المؤمنون كنفس واحدة» فيتكلم مثل هذا الكلام.

وقد رُوي عن الرسول ﷺ: ما أوذي أحد مثل ما أوذيت،[٣٥] ويفسره العطار بهذه الكلية التي ذكرها، ويروي العطار أيضًا عن الحلاج أنه سُئل عن آدم فقال: لم يكن آدم صورة، أنا أعرف حقيقة آدم: أنا آدم ونوح، وأنا البحر وأنا العقل والحب والجلال، أنا كل الأنبياء والأولياء، أنا كل شيء، أنا ظاهر وباطن، أنا نفحة الله، أنا الشمس الأبدية والبدر وأنا الأفلاك واللوح والعرش والكرسي وروح القدس والملائكة ... إلخ.

وكذلك يقول العطار: إنه كل الأنبياء والأولياء، ويذكرهم واحدًا واحدًا.[٣٦]

ويذهب العطار أبعد من هذا، فيدعي أنه ليس في العالم على الحقيقة إلا الإنسان، وأن كل ما عداه وهم.

يقول العطار: ولهذا الإنسان خلق كل شيء؛ وهو مأخوذ من القرآن: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾.

والمثل الأعلى للإنسان هو الرسول ﷺ فهو الخلق الأول ومن أجله خُلق العالم، ومن نوره خُلق كل شيء — كما تقدم — والعطار في هذا يغلو غلوًّا كبيرًا ويقبل كل خرافة شاعت بين الصوفية.[٣٧]

وإذا وصلنا كلام العطار في الصلة بين الله والإنسان، نجد في كتب العطار نظرية الإنسان الكامل كما بيَّنها ابن عربي والجيلي، وخلاصتها أن الإنسان خلاصة العالم، وروحه وصلته بخالقه.[٣٨]

وذهب بعض الصوفية في تصوير مكانة الإنسان في هذا العالم مذهبًا آخر، فجعل الإنسان منتهى تطور العالم وأن التطور ينتهي به إلى الفناء في الله، ذكر هذا جلال الدين الرومي في المثنوي وترجمته في هذه الأبيات:

صرت إذ مت جمادًا ناميَا — مت نبتًا صرت حيًّا ساعيَا
مت حيوانًا إذا بي بشر — كيف أخشى الموت ماذا أحذر؟
ثم أغدو مائتًا بين البشر — طائرًا في ملك لا أستقر

ليس لي إلا سمو نحوه	كل شيء هالك إلا وجهه
ثم أسمو طائرًا فوق الملك	فأكون الشيء لا يخطر لك
ثم أفنى فيغنيني المنون	منشدًا إنا إليه راجعون

وكذلك يصور ابن يمين هذه الفكرة بهذه الصورة.[٣٩]

ثم إن النفس الإنسانية التي هبطت من عالم الروح، خالطت المادة ففقدت صفاءها وأصلها وسكنت إلى الحياة الجسمية، فكرهت أن تفارق البدن، كما قال ابن سينا في قصيدة «النفس».

وسبيل النفس إلى النجاة أن تذكر موطنها الأول، وتجاهد لترجع إليه، وهذه غاية التصوف، يقول العطار:

«أيتها الروح! أيها البلبل! بقيت في الأسر إذ سكنت إلى الشرك.»

وتشبيه النفس بالطائر شائع بين الصوفية؛ فقد جعل العطار النفوس البشرية طيرًا في كتابه، وجعلها — وحافظ — صقرًا هبط من السدرة إلى دار المحنة، ويصفر له من شرفات العرش؛ ليعود إلى موطنه.

ويقول العطار أيضًا: أيها الروح! جئتِ إلى العالم الذي لا يحد، فريدة في جمالك، ولبثت في حجاب المادة فلا قرار لك حتى ترجعي. أيتها الروح! كيف أنتِ في هذا العالم الغريب؟ كيف أنتِ مسلوبة كل عظمتك وجمال. الروح طائر فارق العرش فإن لم يجد له دليلًا إلى وطنه ضل.

وقد ردد الصوفية في هذا الصدد الآية الكريمة: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ وجعلوا هذا الخطاب ﴿ارْجِعِي﴾ حجة لقولهم، وذكروه تصريحًا وتلويحًا.»[٤٠]

يتبين من هذا كله أن الروح من الله، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، وأنها سجينة في عالم المادة، وأن نجاتها في الخلاص من سجنها، والرجوع إلى عالمها الأول.

فهل الروح مختارة أن تطير راجعة إلى عالمها؟ هل الإنسان الذي جاء من عالم الأرواح إلى هذه الأرض، ولا نجاة له إلا بمعاودة عالمه، وهو مأمور بهذه العودة، هل هو مختار يستطيع أن يهيئ لنفسه وسائل النجاة إن شاء، أو هو مضطر لا حيلة له؟ ما حيلة الإنسان أمام القضاء في رأي العطار؟ هذا ما نلتمس جوابه فيما يأتي.

(٣) القضاء والقدر

في أشعار العطار أبيات كثيرة تبين عن اضطرار الإنسان إلى ما هو عليه من حال وعمل، وتنفي عنه الإرادة والاختيار، يقول في مختار نامه: «سُلب كل شيء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل. خُطَّ سجلُّ حياتِنا بالأمس ولا يعلم أحد ماذا خُطَّ. وما أسفًا إن القلب يتبع ما قدر له فعبث أن نأمره، إن ما قدر كائن جهدت أم لم تجهد. أسلم رأسك لما كتب في اللوح المحفوظ واصمت، فلن يمحو القلم ما خط.»[٤١]

ولما أكل آدم من الشجرة فأُخرج من الجنة جاء إليه جبريل فقال: لقد سبق القضاء أن تعيش في كبد، قضي هذا قبل الخلق، ولا يعلم سره أحد. ويقول العطار أيضًا: «كتبت فخضعنا، نحن في إسار دائم، بحثوا لك عاجزين مستسلمين.»[٤٢]

هل اعتقاد العطار الذي تدل عليه هذه الأقوال يناقض ما قدمنا من قوله في الإنسان وصلته بالله؛ إذ جعل الإنسان موصولًا بالكون المطلق أو الخالق، وسوغ له أن يقول: أنا الله؟ تدل هذه الأقوال في القضاء والقدر على أن الإنسان عاجز خاضع لقوة قاهرة مسيطرة عليه، فهل هذا يناقض الاتصال بين الإنسان والله، والاتصال يناقض ألَّا يكون الله والإنسان كائنين منفصلين يقهر أحدهما الآخر؟

ابن العربي فر من هذا التناقص الظاهر بأن جعل إرادة الله ناشئة من علمه بالأشياء على ما هي عليه، وهذا العلم مقتضى طبائع الأشياء، فالإرادة الإلهية موافقة كل الموافقة لما تقتضيه الأشياء والروح تقدر مصيرها والله — تعالى — لا يغيره، فليس هناك قاهرة ومقهور.

ويظهر من كلام العطار، في موضع آخر، أن الإنسان غير مجبر، وأنه قد عاهد ربه على الإيمان به وإطاعته في عهد ﴿أَلَسْتُ﴾ فارتكابه إثمًا نقضٌ لهذا العهد، وهو مأخوذ بهذا النقض، وعهد ﴿أَلَسْتُ﴾ هو العهد الذي ذكره القرآن في الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

فالثواب والعقاب مرتب على هذا العهد.[٤٣]

وهذا يقتضي أن الناس جميعًا كانوا أخيارًا ذلك اليوم — «يوم ألست» — والعطار يعترف بهذا في قوله:

في الأزل حين كانوا ذرًّا، ولم يكن فيهم هذا الغرور.

ولكنه بعد هذا بأبيات قليلة يقول: «الذين عرفوا الحقيقة ذلك اليوم يعرفونها الآن.»

كان من الناس من عرف الحقيقة في ذلك اليوم، ومنهم من لم يعرف، وهذا يخالف ما تقدم.

ومهما يكن، فقارئ شعر العطار يشعر بأنه، على اختلاف أقواله، أقرب إلى الاعتقاد في الاختيار.

وكذلك يدرك القارئ من جملة كلامه أنه يرى نجاة الإنسان في النهاية؛ بل الشيطان كذلك يطمع في النجاة أو يوقن بها ويعرف أن لعنته ظاهرية فقط، يقول العطار على لسانه: «لُعنت ولكني غير يائس منك، فأنا أعرف كثيرًا من أسرار رحمتك.»[٤٤]

ويستمر الشيطان في كلامه معربًا عن رجائه في الله، معلنًا أنه لن يحرم رحمته أحد.

وكأن العطار في أقواله المختلفة ينظر إلى فريقين من الناس: العارفين الواصلين إلى الله، والغافلين المنقطعين عنه. وقد ذكر في كلامه عن وادي الفناء في منطق الطير أن الأطهار يفينون في البحر ويتحركون بحركته والآخرين يبقون في صفاتهم منفصلين، فالأولون لا فعل لهم؛ لأنهم فانون في الله، والآخرون تنسب إليه أفعالهم.

وقد بين الهجويري في كتابه «كشف المحجوب» الفرق بين الناس في هذا الشأن؛ إذ قال: «إن الأسرار الإلهية تأتي إلى الدرويش وتذهب، فأعماله مكسوبة بنفسه، وحركاته منسوبة إليه، وأفكاره متعلقة به؛ ولكن إذا خلصت الأفعال من قيد الكسب لم تُنسب حركاته إليه؛ فصار هو الطريق لا السالك، أعني أن الدرويش يصير مكانًا تمر عليه الأشياء لا سالكًا يسير بإرادته، فلا هو يجذب شيئًا إلى نفسه، ولا يدفع شيئًا عن نفسه.»

ويتبين من هذا أن الصوفية يشاركون الأشعرية والمعتزلة حين يكون للعبد كسب لأفعاله أو خلق لها، وهذا في أول مراحل السلوك، ثم يبلغ العبد مرحلة يخلص فيها من الكسب فتكون أفعاله كلها لله.

وقد ذهب بعض الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، في هذا مذهبًا وسطًا بين الجبر والاختيار، بيَّنه في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

ولعل في هذا تفسيرًا لبعض ما يبدو من مخالف في أقوال العطار في مسألة القضاء والقدر، والثواب والعقاب.

ثم الشاعر نفسه صوفي تمر به حالات مختلفة فتختلف عباراته باختلافها، فكأن كلامه صادر عن شخصين، ولعل في هذا تفسيرًا آخر لهذا التناقض.

ويتصل بهذا بحث آخر: هو أثر العمل في بلوغ العامل غايته؛ هل يؤدي العمل إلى المقصود حتمًا؟ ويمكن أن نضع المسألة في ألفاظها المعهودة، وصيغتها المألوفة، فنقول: إنها مسألة «العدل والصلاح والأصلح» التي ثار فيها الجدال حقبًا بين المعتزلة وغيرهم، فالمعتزلة يرون أن عدل الله يقتضي لزامًا أن يثاب العامل بعمله؛ خيرًا، أو شرًّا، وأن هذا العدل يوجب على الله سبحانه أن يفعل ما هو صالح لعباده وما هو أصلح لهم، ويقول الأشاعرة: إن الله لا يجب عليه شيء، لا يجب أن يثيب بالخير خيرًا، وبالشر شرًّا، ولا أن يفعل ما هو أصلح لخلقه، وهي مسائل معروفة مبينة في مواضعها من كتب الكلام والأصول.

والصوفية ينفرون من إيجاب شيء على الله، وقد ندد جلال الدين بالمعتزلة في مواضعَ من كتابة «المثنوي».

فما مكان العطار في هذا المعترك؟ ما رأيه في هذا الجدال؟

ينبغي قبل إجابة السؤال أن نقول: إن كبار الصوفية لا يألون في العبادة والرياضة والمجاهدة، ولا يألون في الإيصاء بها، فالمسألة نظرية محضة لا أثر لها في أعمالهم، فلا يعرف بينهم من ترك العمل؛ احتقارًا له، أو قصَّر في المجاهدة؛ إذ رأى أنها غير مجدية؛ ولكنهم حين يتحدثون عنها يحتقرونها في جنب الله، ويرون أنها لا تفني فتيلًا، وإنما مرجع الأمر كله إلى رحمة الله وفضله.

والعطار من هؤلاء: يوصي بالعمل الذي لا يفتر، والمجاهدة التي لا تنقطع[٤٥] … ولكنه يرى أن هذا كله لا يجدي ولا يغني، وأنه أحقر من أن يؤدي إلى مقصود، وأن يستلزم نتيجة: «قلت: رهنت قلبي وروحي في خدمتك، ونثرت عليك كل ما أملك. قال: ما أنت؟ وما الذي تفعل أو تذر؟ أنا الذي أقمتك في هذا الجهاد. لم يكن هذا كسبًا ولكن فضلًا. جذبته العناية فذهب الكفر وأقبلت الهداية.[٤٦]

ولما بلغت الطير غايتها في قصة منطق الطير الآتية قيل لهن: إنه لا وزن لكنَّ ولا لأعمالكن ولم يدخلن إلى السيمرغ إلا بالفضل والرحمة.

والصوفية يرون أن خطرة أو فكرة أو عملًا صغيرًا قد ينقل الإنسان من الشمال إلى اليمين، ويقيمه على الطريق المستقيم، ويقول العطار:

تارة تعطي تحفة بنوحه في السحر وتارة تعطي خلعة بآهة واحدة.[٤٧]

وقد روى الصوفية قصصًا كثيرة اهتدى فيها إنسان إلى الطريقة بأعمال حقيرة أو خطرات سريعة.[٤٨]

(٤) الطريقة

بينت فيما تقدم أن النفس الإنسانية من عالم الروح، وأن نجاتها في الرجوع إلى عالمها، فما الطريق التي تسلكها النفس لتتخلص من هذا السجن المادي وتتهيأ للرجوع إلى منزلها الأول؟

يقول الأستاذ نيكلسون: إن النسَّاك في كل دين وفي كل عصر سموا مسيرهم في الحياة الروحية سفرًا أو حجًّا.[٤٩]

كذلك سمى الصوفية المسلمون الرياضة التي يصفون بها أنفسهم طريقًا وسموا المرتاض سالكًا.

وفي الطريق مراحل وصفها الشيوخ، وعرفها السالكون تسمى المقامات، يمر السالك من مقام إلى آخر، كما يرى شيخه أو مرشده حتى يبلغ غايته، كما يقطع المسافر الحسي، مراحل طريقه إلى مقصده.

والمسافر الحسي تعرض له في طريقه أمور لا سلطان له عليها؛ كوعورة الطريق وسهولته، والحر والبرد، والصحة والمرض، والنشاط والفتور، ويمر بمشاهدة سارة وأخرى هائلة، ويلتبس عليه الطريق أحيانًا ثم تتبين أعلامه، ويتداوله اليأس والرجاء، والأمن والخوف، وغير هذا.

وهذه الأعراض كلها لا تؤثر في المسافرين تأثيرًا واحدًا، بل تختلف آثارها باختلاف النفوس والأجسام، والعدد.

فكذلك السالك الروحي تتعاوره أعراض مختلفة، وأمور متعددة لا يدَ له فيها يسميها أهل السلوك الأحوال. وهي كذلك تختلف على السالكين باختلاف فطرهم، وأخلاقهم، ووسائلهم، وحظوظهم.

وقد بين المؤلفون في التصوف كالقشيري صاحب الرسالة، والسراج صاحب اللمع، والهجويري صاحب كشف المحجوب «وهو باللغة الفارسية» بينوا المقامات والأحوال ورووا ما قاله الصوفية فيها.

يقول القشيري في الرسالة، وقوله في الجملة يوافق الهجويري والسراج:

والمقام ما يتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه ألا ينتقل من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام إلخ.

ويقول القشيري أيضًا:

والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج؛ فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍّ عن حاله، إلخ.

ويختلف الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها، وهي أمور نفسية لا يضبطها الحد والترتيب ضبطًا تامًّا، وأذكر هنا للتمثيل المقامات والأحوال كما عدها ورتبها السراج في كتاب «اللمع»:

فأما المقامات فهي التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا. وأما الأحوال فهي المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين.

وقد عدَّ العطار في القسم الثاني من منطق الطير — وهو القسم المسمى مقامات الطيور — الأودية السبعة التي قطعتها الطير — وهي رمز لمقامات السالكين — وهي أودية: الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر، والفناء.

وقد وصف الشاعر هذه الأودية فملأها هولًا ورعبًا، وغلا في تصوير ما يلقى السالك من العقبات، وجعل هذا الوصف على لسان الهدهد قائد الطير في هذه الرحلة الهائلة، فمن الطير من أحجم عن السفر خوفًا مما سمع، والطير التي سافرت رجع بعضها في الطريق حين بدا لها ما لا يحتمل من أهواله، وهلك بعضها، فلم يبلغ الغايةَ إلا قليلٌ منها.

وقد غلا الشاعر في وصف كل وادٍ وهوله؛ حتى كادت الأودية تتشابه وتخفى معالم كل وادٍ بجانب الأهوال التي تملأ الأودية كلها.

ويظهر من المقارنة بين أسماء هذه الأودية وأسماء المقامات والأحوال المعروفة عند الصوفية أن العطار لم يرد التصنيف المعروف عندهم؛ ولكنه ذكر سبع مراحل للكمال النفساني، منها ما يسميه الصوفية مقامات، ومنها ما يسمونه أحوالًا.

وقبل أن أتكلم في هذه الأودية السبعة، كما وصفها العطار، أذكر آراءه في الطريق كلها على هذا النسق:

غاية الطريق التي يسير إليها الصوفي تكاد تكون غاية لا تدرك.

يقول: «إنك تسير في طريقه مائة قرن ثم تجد نفسك عند الخطوة الأولى»، وهذا يذكرنا بقول الشيخ سعدي الشيرازي في مقدمة الكلستان:

يا من هو فوق الخيال والقياس والوهم، وفوق كل ما قالوا وسمعنا وقرأنا!
انتهى المجلس وبلغ العمر منتهاه ولا نزال كما كنا في أول وصفك.

ويقول العطار:

كيف أمضى قدمًا وكأن مائة وادٍ تلوح في كل نفس؟ لا علامة في هذه الطريق، وإنما علامته الواحدة أن لا علامة فيه.[٥٠]

وفي مختار نامه يعقد الشاعر فصلًا بهذا العنوان: «في اليأس والاعتراف بالعجز».

وسواء أكانت الغاية مما يدرك أو ما لا يدرك فيجب على السالك أن يفكر فيها ويعمل لها دأبًا.

يقول العطار:

محال أن يواصل الظل الشمس، ولكن ينبغي أن يفكر المرء دوامًا في هذا المحال.

محال أن أنال صحبتك فلهذا أصاحب غبار طريقك.[٥١]

ويذكرني هذا ببيت لمولانا جلال الدين من أبيات ثلاثة جعلها محمد إقبال الهندي على غلاف كتابه: «أسرار خودي» وترجمة هذا البيت:

قال مما تبتغيه يبدو محالًا   قلت إن المحال مأمولي

والسحر الذي ييسر كل عسير، والكيمياء التي تحول كل عنصر هما العشق الذي يخفي كل ذات، ويمحو كل نفس، والسالك يقتحم كل عقبة في طريقه بتجرده من نفسه.

فيلوح له الطريق الشاق الطويل كأنه شعرة، يقول العطار:

> اعرف العشق، وامح نفسك تصب بهذا المحو خلودك، لا ريب أن العشق هو الدليل إلى الحبيب، إنما هو قيس شعرة واحدة بينك وبين حبيبك، لن أجد ريحك ولو أسلت نهرًا من كل هدب، ما دمت نفسي.[٥٢]

والعاشق يطلبه المعشوق أيضًا، فهو طالب ومطلوب ومحب ومحبوب.

ومحو النفس يقتضي لا محالة الصدوف عن كل شيء في العالم، فعلى السالك أن ينفض يده، ويطهر قلبه من كل شيء، ومن قول العطار في هذا: «لِمَ تحب شيئًا اتخذه الله عدوًّا (يعني العالم)؛ ولست أنت عدوًّا لله؟ إن كنت تريد الله فاقطع نفسك من الزوج والولد، اقطع نفسك غير متردد من نفسك وأقاربك. كل ما ترغب في هذه الدنيا فهو عقال لك؛ فكيف تسير في عقالك؟ اقطع كل قيد للسير.»[٥٣]

وللسلوك وسائل تؤدي بالسالك إلى ما يريد كالتواضع والصمت والحزن الدائم والصبر، والإقدام على مشاق الطريق، والفكر والذكر، وإحدى الأمور على السالك الصمت والفكر والذكر، يقول العطار:

> نفس في غير ذكره يفضي إلى أحزان طويلة. إنه الفكر الذي لا يقبل الالتفات عن الطريق نفسًا واحدًا. تَفَكُّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة.[٥٤]

وفي جوهر الذات يقول: إن كل ما قرأ كان حجابًا، وإنما بلغ ما بلغ بالصمت والانقطاع من الدنيا.

وكل الصوفية يؤكدون خطر الذكر والفكر الدائمين، يقول الجنيد: لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة كان ما فاته أكثر مما ناله.[٥٥]

والسالك معرَّض لحالات مختلفة — كما قدمنا — ومن هذه الأحوال القبض والبسط، وأخصهما بالذكر هنا؛ لأنهما يفسران ما يبدو أحيانًا من التناقض في كلام العطار وغيره، فالسالك قد يرد على قلبه ما يشعره ببعده من الله أو احتجابه أو تعسر مطلوبه أو غموض الحقائق واختفاء الأسرار، فينقبض فيرى كل شيء بعيدًا أو

محجوبًا، وقد يرد على قلبه ما يقابل هذه المعاني فينبسط ويرى كل شيء في طريقه قريبًا ظاهرًا يسيرًا، وبهاتين الحالين يفسر ما في كلام العطار من رجاء ويأس، وعسر في الطريق ويسر.

هذا الطريق الشاق الهائل لا يُقطع بغير دليل يهدي السالك فيه ويجنبه المهالك، ويثبته في المخاوف، يقول العطار:

> الطريق بعيدة مخوفة ولا بد للسالك يا بني من دليل، لا يسير الأعمى بغير قائد، ومن قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسدًا.[٥٦]

وفي منطق الطير جعل العطار الطير تكل أمورها إلى الهدهد، وتفوض إليه إرشادها في الطريق، وفي هذا الكتاب قصة عجيبة، قصة الشيخ صنعان، وهو صوفي كبير أغواه عشق فتاة نصرانية فخسر دينه وناله ما ناله من الآلام والأحزان؛ لأن الطريق منبهم مخوف حتى على مثل هذا الشيخ الصوفي.

على السالك أن يطلب المرشد في كل مكان، فسيجده لا محالة؛ لأن العالم لا يخلو من مرشد، «إن المرشد قطب يدور العالم حوله»، بل يظهر المرشد حين يرى سالكًا يطلبه.

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة، وكل أحوال الطريق رهن بهدايته وحسن قيامه على السالك، وعلى السالك أن يفوض أمره إليه تفويضًا تامًّا، وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه، وبقدر عبوديته له تكون حريته، والسالك الذي لا يكتحل بالتراب الذي يطؤه الشيخ لا يفلح.[٥٧]

وهذه قطعة من مصيبت نامه تصف الطريق وصفًا شاملًا، وتبين بعض مراحله: إذا اتجه الإنسان نحو الحقيقة اضطرب وقلق حتى يجد هاديًا فتقصف له الأسرار الإلهية كالرعد، وتلمع كالبرق، وحينئذ يضحك ويبكي لا من سرور ولا من حزن، تمضي السنون قبل أن تحول قطرة الماء لؤلؤة في قاع البحر (يعني أنه لا بد للسالك من جهاد طويل)، فإذا اهتاج السالك دفعه المرشد في الطريق، الطريق الطويل الشاق الذي لا يعرف سالكه النوم، وتملؤه المخاطر وقطَّاع الطرق، يسير السالك متحرِّقًا مفكرًا حتى يحار، إن حاول الرجوع قيل له: تقدم. وإن تقدم قيل له: ارجع. فيذهب عمله سدى؛ ولكن يتقبل آلامه وأحزانه راضيًا في هذه الحيرة، وربما يؤمر بالبكاء إن ضحك، وبالضحك إن بكى، وبأن ينام وألا ينام، وبأن يعمل حين يصغي وبأن يصغي حين

يعمل، وهكذا يتقدم السالك غير آل جهدًا، ولا يستطيع تحولًا حتى يبدوَ له عالم من الحزن، ويرى آلافًا من العوالم المائجة، وهناك النواح والتسليم لا الجهاد.

ثم يجعل العطار السالك يحدث كل مخلوق من الملائكة والأنبياء إلى الحيوان الأعجم إلى الجماد؛ ليبين أن العالم كله يطلب الله، وأنه ليس في الوجود إلا هو، وهذا آخر المنازل؛ حيث يدرك السالك التوحيد محيطًا بكل شيء.»

في هذا الوصف العام، الذي لم يرتبه العطار على المقامات والأحوال، يتبين الناظر مراحل مختلفة للسالكين هي التي بينها العطار في كتاب «منطق الطير»، قسمه الثاني المسمى مقامات الطيور، وسيأتي وصفها.

بعد أن يتزود السالك بالخلال التي بينها الهدهد، في القسم الأول من منطق الطير، يبدأ رحلته فيقطع الأودية السبعة التي وصفها في القسم الثاني من الكتاب الذي سماه مقامات الطيور، وهي أودية: الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر والفناء.

وهي أودية متشابهة بما ملأتها حماسة العطار وغلوه بالهول والحيرة؛ ولكن لكل وادٍ، بجانب الأوصاف العامة، خصائص تميزه من غيره.

وسأذكرها موجزًا فيما يلي:

الأول، وادي الطلب: يعاني السالك في هذا الوادي ما لا يعد من المتاعب والمشاق زمنًا طويلًا، وهو فيه يتجرد من كل متاع دنيوي كالثروة والجاه، ويطهر قلبه من كل رغبة في هذا المتاع، فإذا طهر القلب تلقى شعاعًا من النور الإلهي، فيتضاعف طلبه ألف مرة ويمضي قدمًا لا يبالي ما يصيبه.

والثاني، وادي العشق: والعشق هو تحرق الروح لمواصلة أصلها: «الروح في عشقها كالسمكة ألقيت في البيداء تضطرب لتعود إلى الماء، وبهذه الحرقة يتقدم الإنسان إلى مقصده غير مبالٍ بشيء، والعقل دخان مع هذه النار لا غناء فيه؛ بل لا كون له، وكل اعتقاد أو عمل لا وزن له هنا.»

والثالث، وادي المعرفة: وفي هذا الوادي تسطع الشمس فيرى كلٌّ على قدر بصره، وتلوح مئات آلاف الأسرار من وراء حجاب، ولكن آلافًا من الناس يهلكون قبل أن يكمل واحد في معرفة هذه الأسرار.

والمعرفة هناك مختلفة: من الناس من يجد المحراب، ومنهم من يجد الصم، وهناك ترق مستمر وشوق متجدد إلى المعرفة كل لمحة، وكل الأسرار المتجلية تدل على شيء واحد: «كل ما يُرى هناك وجه الله.»

ونرى العطار في جعله وادي المعرفة بعد وادي العشق، مسايرًا لما قال من قبل حين قال: إن العشق وسيلة المعرفة.[٥٨]

والرابع، وادي الاستغناء: وهناك يتحقق السالك من عظمة الله التي لا تحد، وجلاله الذي يحيط بكل شيء، والعالم لا شيء بالقياس إلى هذه العظمة، هناك سبعة الأبحر حوض، وسبعة الكواكب شرارة، وسبعة الجنات جيفة، والنيران السبع كالثلج، وإن تساقطت الأفلاك والكواكب قطعًا، فما هي إلا كورقة تسقط من شجرة؛ ولكن عجيبًا أي عجيب، أن نملة هناك في قوة ألف فيل، وغرابًا يستطيع أن يأكل مائة قافلة.

ومعنى هذا فيما أظن أن الأشياء هناك غير محدودة بحدودنا، فأعظم الأشياء صغير بجانب هذا الجلال، والأشياء الصغيرة لها حقائق كبيرة تدَرك في هذا الوادي وادي المعرفة، وقد قدمنا قوله إن الذرة تشتمل على الشمس، والقطرة كالبحر، فالحقائق الصغيرة إذا أُدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة، وبدت حقائق عظيمة هائلة.

والخامس، وادي التوحيد: هناك كل عدد يصير واحدًا في واحد، فتتم الوحدة، ولكن هذا الواحد ليس مثل الواحد في العدد، بل هو وراء العد والحد.

وهناك لا يدرك الأزل ولا الأبد، وإذا زال طرفا الدوام لا يوجد فيه شيء، فالأشياء لم تكن ولن تكون؛ فهي غير كائنة.

وكلام العطار في هذا المقام مبهم، وأحسبه يعني أن وحدة الله تتجلى، وإحاطته تظهر، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا انتهاء ولا مكان ولا زمان، وإذا الأشياء غير كائنة، كما قال من قبل: إن الذي لا يحد يشمل كل شيء. فهذه الأكوان الصغيرة التي يعينها الزمان والمكان تفنى أو يتبين أنها عدم حين تزول حدود الزمان والمكان.

والسادس، وادي الحيرة: وكأن الحيرة ناشئة من إدراك التوحيد في المقام السابق:

وفي هذا المقام يتنازع السالك أحوال مختلفة، فلا يدري ما يصنع؛ لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذي لا قِبل له به، ولا أنه يمسكه عنه، بل يذهل عن نفسه،[٥٩] ولا يستطيع أن يقفو المرشد ولا أن يسير وحده، يضيق بالناس وبنفسه ولا يسعه شيء، لا هو مسلم ولا هو كافر، فإن دين الحيرة لا حدود له، ليس له مبدأ

ولا منتهى، ولا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هو خير ولا شرير، ولا تقي ولا فاسق، ولا معتقد ولا شاكٍ، ولا عظيم ولا حقير، لا هو شيء ولا هو لا شيء، ولا جزء ولا كل، إلخ.[٦٠]

ويقول العطار أيضًا في منطق الطير يصف الصوفي الذي بلغ وادي الحيرة:

من أدرك التوحيد فَقَدَ العالم وفَقَدَ نفسه، فإن يسأل: أكائن أنت أم لا؟ أأنت هنا أم لست هنا؟ أظاهر أم باطن؟ أفان أم باقٍ، أم فان وباقٍ، أم لا فان ولا باقٍ؟ فجوابه: لا أدري شيئًا، بل لا أدري أني لا أدري، عاشق أنا ولكن لا أعرف من أعشق؛ لست مسلمًا ولا كافرًا؛ فماذا أنا؟ لا علم لي بعشقي فقلبي مملوء بالعشق وخلي.

ويضرب العطار مثلًا: أميرة جميلة عشقت غلامًا صبيحًا واستكبرت أن تعرب عن حبها للغلام، فكاد جواريها للغلام فسقوه حتى سكر، وأتوا به إليها، ففتح الغلام عينيه على فتاة جميلة في مكان فاتن يتضوع عطرًا والجواري يوقعن ألحانًا ساحرة، فعشق الغلام الفتاة الجميلة، ولما غلبه النوم حُمل إلى مكانه.

فلما أفاق تذكر ما رأى، ولكن لم يعلم كيف كان هذا ومتى وأين؟ قيل له: هذا حلم، ولكنه في غمه وحيرته لم يقطع أكان هذا في حلم أم يقظة؟ وهل سكر أم لم يسكر؟ لم يملك إلا الصمت والتحير.

ويتحدث العطار في مختار نامه عن لذة هذه الحيرة ويتمنى زيادتها ودوامها.[٦١]

والوادي السابع، وهو الآخِر، وادي الفقر والفناء: وهو وادٍ لا يمكن وصفه، هو الذهول، والخرس، والصمم، هنالك يموج البحر المحيط فأنى تبقى الصور على البحر، والعالمان نقوش ذلك البحر؟ ومن فقد نفسه في هذا البحر فقدها أبدًا في فناء وسلام.

ويقول العطار في هذا المقام: «إذا غاص الدنس في البحر الكلي يبقى في صفات نفسه، وإذا غاص فيه الطاهر يفنى فيه، فحركته حركة البحر.»

وظاهر أنه لا يبلغ مقام الفناء هذا إلا من طهر واجتاز المقامات الأخرى، فكلامه عن الطاهر والدنس هنا لا يفهم إلا أن يكون قولًا عامًّا غير مخصوص بهذا المقام.

ويضرب العطار مثلًا لفناء الشخص في الله: طائفة من الفَراش اجتمعت في طلب الشمعة، فأرسلت واحدة منها لتتحراها وتعرفها وتخبرها بمكانها، فطارت حتى رأت قصرًا فيه شمع مضيء، فرجعت إلى صاحباتها تصف لهن الشمعة، قال كبير من الفَراش: لم تعرفي من الشمعة شيئًا. فانطلقت أخرى حتى بلغت موضع الشمعة

واقتربت من نارها حتى لم تطق مس النار فرجعت تخبر صاحباتها عن الشمعة، وتنبئ ببعض أسرارها، قال الكبير: يا صاحبتي ليس هذا وصفًا للشمعة. فانطلقت ثالثة في فرح وسكر حتى ألقت نفسها في اللهب، فاشتعلت وأضاءت كاللهب، فلما عادت إلى أصحابها رآها الكبير فقال: قد عرفت هذه الشمعة، إنما يدرك الحبيب بالفناء فيه.

وإذا قطع السالك هذه الأودية السبعة بلغ الغاية وهي الفناء في الله، وهنا يحسن إجمال قصة الطير كما قصها العطار في كتابه منطق الطير؛ لنعرف هذه الغاية التي بيَّنها الشاعر في نهاية القصة، ولنستخلص آراءه في الطريق كلها.

وخلاصة القصة: أن الطير اجتمعت فتشاكت ما هي فيه من التفرق والفوضى، وأنها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلو أمة من ملك.

الهدهد: خبرت الدهر، واعتزلت الناس، وجهدت في طلب الحق، وصحبت سليمان، وطوفت الأرض؛ سهلها وحزنها، ودانيها وقاصيها، وعرفت أن لنا ملكًا، ولكني عجزت عن المسير إليه وحدي، فإن تعاونا استطعنا أن نبلغ مكانه، ملكنا اسمه السيمرغ، وراء جبل اسمه قاف، هو من منا قريب ونحن بعيدون؛ هو في حرم جلاله، لا يحيط البيان بوصفه، ودونه آلاف من الحجب.

وأول العهد به أنه كان طائرًا في ظلمات الليل في سماء الصين، فسقطت من جناحه ريشة فقامت قيامة الأمم؛ تعجُّبًا من ألوانها العجيبة، ألم تسمعوا الأثر: اطلبوا العلم ولو في الصين؟ ولولا أن ظهرت هذه الريشة في هذا العالم ما ظهر طائر منكن.

(فلما سمعت الطير مقال الهدهد هاجها الشوق إلى السيمرغ وأزمعت الرحيل إليه، ثم ذكرت ما في الطريق من أهوال فأخذ كثير منها يعتذر).

البلبل: أنا إمام العاشقين، أفعمت القلوب وجدًا بأغاريدي، فكيف أطيق فراق حبيبي الورد؟

الببغاء: حسبي ما قاسيت؛ إن جمال هذا الريش أغرى الناس بي فحبسوني فقاسيت الغم الطويل والألم الممض؛ على أني لا أستطيع الطيران تحت جناح السيمرغ.

الطاووس: كنت مع آدم في الجنة فطُردت منها، وكل همي أن أرجع إليها، ولست أطيق مصاحبة السيمرغ.

البط: أَلِفتُ الطهارة، ولزمت الماء، وزهدت فيما عند غيري، ولست أستطيع مفارقة الماء والعيش على اليبس.

الحجل: وأنا أَلِفت الجبال، وسكنت إليها، فكيف أستطيع أن أبرحها؟

الصعوة: أنَّى لي أنا الصغيرة الضعيفة، أن أسلك هذه السبيل إلى ذلك المقصد؟

البازي: تعلمون مكاني من أيدي الملوك، ولا أود أن أترك هذه المكانة.

الهدهد: لا آلوكن نصحًا، ولست أبغي إلا الخير، كيف تعتذرون بما أَلِفْتُنَّ وتتركن هذا المطلب الخطير؟ إن العزم والصبر يهونان كل صعب، ويقربان كل بعيد.

الطير: كيف نقطع هذه الطريق الشاقة البعيدة؟ وما الذي يصلنا بهذا الملك العظيم؟ (وتكثر الأسئلة).

الهدهد: ما هذا التواني في الطلب، والركون إلى الدَّعة، والوجل من لقاء الشدائد؟ تزودن بكفاء هذا المطلب من الهمة والعزم والتجلد.

وأما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلى كالشمس من وراء الحجب فوقعت على الأرض آلاف الظلال؛ فأنتنَّ هذه الظلال أيتها الطير.

إن العشق إذا صدق استسهل العاشق كل صعب في سبيله، واقتحم كل عقبة إلى حبيبه (وهنا يستطرد الشاعر إلى قصة الشيخ صنعان الذي أخرجه العشق من دينه، ونصحه تلاميذه فلم يُجْدِ النصحُ، حتى أدركه لطف الله، وهي قصة عجيبة في مائتي بيت).

هاجت الطير شوقًا إلى السيمرغ، وأجمعت على المسير إليه، على أن يقرع بينها؛ ليتولى أحدها الإمارة في الطريق، فأصابت القرعة الهدهد، فوضع التاج على رأسه وتقدم، واجتمعت إليه أسراب الطير فأوفى بها على طريق موحشة.

طائر: ما لهذه الطريق موحشة مخيفة!

الهدهد: إن الناس تجنبوها إشفاقًا وخوفًا، أما سمعتن قصة أبي يزيد البسطامي حين خرج إلى البرية في ليلة مقمرة والناس نيام؟ فراقه جمال الليل وتهويده، وعجب كيف خلت هذه البرية من السالكين، فسمع مناديًا يناديه: إن الملك لا يأذن لكل أحد أن يسلك طريقه، وإن عزتنا أبعدت السائلين عن بابنا.

(وسارت الطير فرأت طريقًا ولا غاية، وألَمًا ولا دواء، هنالك تهب ريح الاستغناء فينحني لها ظهر السماء، هنالك صحراء لا يعبأ فيها بطاووس الفلك؛ فكيف بطير هذه الدنيا؟)

الطير: أيها الهدهد! إنك طوفت في الآفاق، وعرفت كل شيء، فارقَ المنبر، لنسألك عما حاك في صدورنا، فلا بد أن نفي الريبة عن قلوبنا.

(فصعد الهدهد المنبر وغرد بعض الطير تغريدًا أذهل الطيور، ثم تواترت الأسئلة).

طائر: أخبرني أيها الإمام، كيف فضلتنا جميعًا، وما هذا التفاوت بيننا وبينك؟
الهدهد: نلت هذه الدولة بنظرة من الملك؛ إنها دولة لا تنال بالطاعة، فكم أطاع إبليس! لست أهون أمر الطاعة؛ فعليك بها، ولا تفتر عنها ساعة، ولكن لا تقدمها ثمنًا، أمضِ عمرك في الطاعة حتى تصيبك نظرة من سليمان.

(ثم سئل الهدهد عشرين سؤالًا أجاب عنها مسهبًا مفصلًا ضاربًا الأمثال، وكان السؤال التاسع عشر، والعشرون كما يأتي):

طائر: ما الهدية اللائقة بتلك الحضرة التي نقصد إليها؟
الهدهد: لا تحمل معك شيئًا، فهنالك كل شيء؛ لا خير لك من العشق والطاعة.
طائر: كم فرسخًا مسافة هذه الطريق، وما الذي نلقاه فيها؟
الهدهد: أمامنا سبعة أودية لا نعرف مسافاتها، فإن أحدًا لم يرجع منها فيحدث عن طولها؛ أمامنا أودية: الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر، والفناء.

ويصف الهدهد هذه الأودية وصفًا هائلًا مسهبًا حتى يبلغ الوادي السابع، فيقول: إنه وادي الدهشة، والصمم، والبكم، والذهول، هناك آلاف من الظلال متمحي في ضوء الشمس، إذا ماج البحر المحيط، فكيف يبقى النقش على صفحة الماء؛ ولكن كل من فَقد نفسه في هذا البحر فهو في فناء وسلام أبدًا.

ولما فرغ الهدهد من مقاله جزعت الطير وعرفت أنها لا طاقة لها بهذا السفر، ومات بعضها في مكانه فَرَقًا، ثم سارت الأسراب، فلقيت ما لا يوصف من الهول، وهلك

أكثرها في الطريق؛ فمنها غارق في البحر، ومنها ضال في الفيافي، ومنها هالك عطشًا على قنن الجبال، ومنها محترق في وهج الشمس، وبعضها ساقط إعياءً، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف، وبعضها وجد ما يلهو به فركن إلى الدعة وآثر العافية، وبعضها أصابته مصائب أخرى.

لم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفة، إلا ثلاثون طائرًا (سي مرغ). بلغت الغاية وقد أشفت على الهلاك ألمًا وإعياءً؛ فماذا وجدن هناك؟ وجدن ما لا يدركه العقل، ولا يناله الوصف؛ رأين برق الاستغناء يومض فيحرق مئات العوالم في لمحة، رأين آلاف الشموس والكواكب حائرة كالذرات، قال بعض الطير لبعض: وا أسفا على ما تحملنا من مشاق السفر، إن مائة فلك هنا كذرة من التراب، فلمَ وجودنا وما عدمنا في هذه الحضرة؟

وبقين في حسرة وحزن حتى خرج حاجب العزة:

الحاجب: أيتها الحائرات المضنيات! من أين جئتن؟ ولماذا أقبلتن؟ وما اسمكن؟ وماذا سمعتن؟ ومن أخبركن أن قبضة من الريش والعظم مثلكن تقدر على شيء؟

الطير: جئنا هنا ليكون السيمرغ ملكنا، وقد طال علينا الطريق؛ كنا آلافًا فما بقي منا إلا ثلاثون، جئنا من مكان بعيد، راجيات أن يؤذن لنا في هذه الحضرة، جئنا لعل الملك يرضى أعمالنا فتنالنا منه نظرة.

الحاجب: أيتها الحائرات! ما أنتن؟ ما وجودكن وعدمكن في حضرة الملك المطلق الباقي؟ إن مئات العوالم لا تزن شعرة أمام هذا الباب؛ فارجعن أيتها المسكينات.

الطير: إن هواننا على هذا الباب عز، وسنبقى هنا نحترق كالفراش في النار؟ ولن نيأس من رحمة الملك.

فخرج حاجب الرحمة، وفتح لهن الباب، وتقدمهن يرفع مئات من الحجب كل لمحة، فانبعث النور في الأرجاء، وبدا عالم التجلي، وأجلست الطير على أرائك القرب، ثم أعطي كل طائر ورقة، فقرأ فيها ما قدم من عمل، فغشي عليه خجلًا، ثم محيت الأعمال وأنسيت؛ فلم تذكر الطير شيئًا.

ثم أضاءت شمس القرب محرقة كل روح فرأين السيمرغ حينئذ، وما أعجب ما رأين! كن إذا نظرن إلى السيمرغ، رأين سي مرغ (ثلاثين طائرًا) وإذا نظرن إلى سي مرغ (الثلاثين طائرًا) رأين السيمرغ، وإذا نظرن إلى أنفسهن والسيمرغ معًا؛ رأين السيمرغ

وحده، فأخذتهن الحيرة، وسألن فقيل لهن: إن هذه الحضرة مرآة، فمن جاءها لا يرى إلا نفسه، جئتن سي مرغ (ثلاثين طائرًا) فرأيتن السيمرغ، كيف تدركنا الأبصار، كيف تنال الثريا عين النملة؟ ليس الأمر كما رأيتن وعلمتن، ولا كما قلتن أو سمعتن؛ ولكن قد خرجتن من أنفسكن فها هنا مكانكن. فامَّحين وضاع الظل في الشمس.

فلما مضى مئات آلاف من القرون — القرون التي لا زمان لها — أرجعت الطير الفانية إلى أنفسها، فلما رجعت إلى أنفسها بغير أنفسها، رجعت إلى البقاء بعد الفناء أهم. هذا الفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة فيكون كل فكره وعمله لله وبالله؛ ليكون كما قال العطار قطرة في البحر تتحرك بحركته، وبهذا ينبغي أن يفسر ما يقول الصوفية في الفناء؛ إنه ليس بموت؛ لأن الذي يسمونه فانيًا يعيش على هذه الأرض، وليس هو حلول الله في الإنسان كما في بعض النحل.

قال أبو سعيد بن أبي الخير هو «فناء شعور الإنسان بنفسه» يعني إغفاله نفسه ونزعاته فيما يعمل ويذر.

وقال هجويري في كشف المحجوب[٦٢] «هو درجة كمال يبلغها العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة، وخلصوا من سجن المقامات والأحوال والذين انتهى بهم الطلب إلى الكشف فرأوا كل مرئي، وسمعوا كل مسموع وأدركوا كل أسرار القلب والذين اعترفوا بنقص كشفهم فأعرضوا عن كل شيء وفنوا في مقصدهم وفنيت في هذا المقصد كل مقاصدهم.»

وقال السراج: أما القوم الذين غلطوا في فناء البشرية فقد سمعوا كلام المحققين في الفناء فظنوا أنه فناء البشرية فوقعوا في الوسوسة؛ فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي في القالب، والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موصوفًا بصفات الإلهية ... والبشرية لا تزول عن البشر، وأخلاق البشرية تبدَّل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية.

وقال في موضع آخر: وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم: «إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام.»

وقد زعم أنه سمع عن بعض المتقدمين أو وجد في كلامه أنه قال في معنى الفناء عن الأوصاف والدخول في أوصاف الحق، فالمعنى الصحيح من ذلك أن الإرادة للعبد

وهي من عند الله عطية، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق.

وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هي عطية من الله — تعالى — وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما بعطيته ذلك قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله — تعالى — وذلك منزل من منازل أهل التوحيد.

وأما الذين غلطوا في هذا المعنى فإنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هي الحق، وهذا كله كفر؛ لأن الله — تعالى — لا يحل في القلوب، ولكن يحل في القلوب الإيمان به والتوحيد له والتعظيم لذكره، إلخ.[٦٣]

وهذا قول الهجويري والسراج وينبغي أن نذكر هنا أن الصوفية المؤلفين في التصوف يحاولون تصحيح ما يسمعون عن أهل طريقتهم وتقريبه إلى الفهم؛ ولكن الصوفية الذين يعربون عن شعورهم وإدراكهم لا يقفون في تعبيرهم عند حد، فيأتي كلامهم في الفناء وغيره مخالفًا — ولو في الظاهر — لما يقوله هؤلاء المؤلفون، فالعطار، مثلًا، حين يتكلم عن الاتحاد أو الفناء يتكلم بغير لغة القشيري والهجويري والسراج، ولولا كلمات واضحة صاحية في كتبه ما ساغ أن نفسر كلامه بما قال هؤلاء العلماء.

ثم وراء هذا الفناء حال يسميه الصوفية البقاء بعد الفناء، ومعنى هذا أن الصوفي بعد أن يتجرد من صفاته الخاصة ويفنى في الصفات الإلهية يبقى بهذه الصفات.

يقول العطَّار في مواضعَ عدةٍ: إن البقاءِ في الفناءِ:

> قلت: هأنذا قد فنيت. قال: كذلك منحتك البقاء؛ حين ترى نفسك عندما أهبك وجودًا لا يتصور.

وهذا البقاء يخالف في صفاته الوجود الذي كان قبل الفناء، يقول العطار:

> أفنيت نفسي منذ زمن بعيد، فإن أحيَ من بعدُ فذلك وجود آخر.

بل هي حال وراء الوجود والعدم: «فارغ أنا من عالم الوجود والعدم، أنا اليوم باقٍ وراء هذا وذاك.»[٦٤]

وقد قال العطار في منطق الطير، بعد أن ذكر فناء الطير كالظلال في الشمس: إنها عادت إلى البقاء. وهو يقول في هذه الحال التي لا توصف إلا بالتمثيل في رأيه:

ولما مضت مئات آلاف من القرون — القرون التي لا زمان لها — أرجعت الطير الفانية إلى أنفسها في فنائها، فلما رجعت كلها إلى أنفسها بغير أنفسها، رجعت إلى البقاء بعد الفناء.[٦٥]

(٥) تصوف العطار والإسلام

قلت قبلًا: إن التصوف نشَّأه الإسلام وأمدَّه، ثم تطور تطوره الذي وصفت.

وأقول الآن: إن الصوفية حينما استوى مذهبهم رجعوا إلى الإسلام يفتشون عما يواتي طريقتهم من الآيات، ويستخرجون ما يلائم تفكرهم من الدقائق، ويؤولون آياتٍ تأويلًا يحيلها عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ باطنة.

وقبل أن نبين موجزين طريقتهم في التأويل والاستنباط نقدم هذه الكلمة في التأويل عامة:

قد أوَّل اليهودُ والنصارى التوراةَ والإنجيلَ تأويلًا يلائم بينها وبين العقائد الدينية التي اعتقدوها، والمذاهب الفلسفية التي ذهبوا إليها، وطرق التنسك التي سلكوها، ومن نساكهم المؤولين إسحق النينوي.[٦٦]

وكذلك فعلت فرق من المسلمين: فعله الفلاسفة والشيعة والصوفية، وحسبنا من الفلاسفة ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وفي هذا الكتاب يرى ابن رشد أن القرآن يخاطبُ طبقاتٍ مختلفةً من الناس؛ منهم من لا يفهم إلا الظواهر والأمور الخطابية، ومنهم الخاصة الذين يفهمون الحقائق والأمور البرهانية، فوجب أن يلتمس معانٍ باطنة وراء المعاني الظاهرة في بعض الآيات! وقد احتج لرأيه بالآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ الآية.

ويحتج بحديث يروى: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه؟»

انتهى ابن رشد إلى أن كل ظاهر في الآيات والأحاديث يعارض حكم العقل القاطع ينبغي أن يؤول حتى يتفق النقل والعقل؛ لأن كليهما حق، والحق واحد.

أما الشيعة فقد توسع بعضهم في هذا توسعًا ولا سيما الباطنية؛ جعلوا لكل آية ظاهرًا وباطنًا، وأتوا ببواطن، زعموها، لا علاقة بينها وبين الظواهر فيما ألف الناس في اللغات، ولا يتصل بقصدنا هنا أن نشرح طريقتهم في التأويل.

وأما الصوفية فقد ذهبوا في ميلهم المعروف إلى تجاوز الصور إلى الحقائق، والنفور من الظواهر والأشكال، ذهبوا إلى تأويل يرد الأمور المحسوسة إلى المعنوية، أو أخذوا منها إشارات إلى أمور روحية، وتوسعوا في تفسير الآيات والأحاديث التي تتصل بالمسائل الصوفية؛ كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾.

وشاعت بينهم أقوال سموها أحاديثَ دون اهتمام بالإسناد والنقد فرووا: «لولاك ما خلقت الأفلاك»، «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»، «كنت كنزًا مخفيًّا فأردت أن أُعْرَفَ فخلقت الخلق فبي عرفوني.»

وقد بلغ بهم التدقيق في المعاني القرآنية والاستنباط منها أن اجتمع لهم جملة كبيرة من التفسير على هذا الوجه كما في تفسير سهل بن عبد الله التستري، بل كان من تدقيقهم وتلمسهم الإشارات والمناسبات بين المعاني الظاهرة في الآيات وغيرها أن فهموا من الحروف المفردة دلالاتٍ، فكان فهمهم الآيات شبيهًا بالتفكير في موضوعها، والمفكر يخرج من موضوع إلى آخر يناسبه فيتسلسل الفكر إلى غير حد.

وفي كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج باب للمستنبطات قال فيه:

> المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله — عز وجل — ظاهرًا وباطنًا، والمتابعة لرسول الله ﷺ ظاهرًا وباطنًا، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم.
>
> فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله — تعالى — علم ما لم يعلموا، وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله — تعالى — لقلوب أصفيائه، من المعاني المذخورة واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله … إلخ.

وذكر السراج في هذا الفصل استنباط الفقهاء واستنباط أهل الكلام والنظر، وقال:

وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم والتحقيق والإخلاص في العمل من المجاهدات والرياضات والمعاملات.

وقال في باب كيفية الاختلاف في مستنبطات أهل الحقيقة: «إن اختلاف أهل الظاهر في الاستنباط يؤدي إلى الغلط، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنها فضائلُ ومحاسنُ ومكارمُ، وأحوالٌ وأخلاقٌ ومقاماتٌ ودرجاتٌ.»

ومعنى هذا أن اختلاف الفقهاء — مثلًا — يؤدي إلى إصابة واحد وخطأ الآخر؛ لأنهم يبحثون عن أحكام ثابتة لأعمال معينة، وأما استنباط الصوفية فهو أن يفهم أحدهم من أية إشارة إلى فضيلة أو خلق، ويفهم غيره إشارة أخرى إلى فضيلة أو خلق، وليس بين الإشارتين تعارضٌ؛ لأن كل ما فهمه المختلفون من هذه الإشارات مطلوب محبوب.

وذكر السراج في باب آخر أمثلة من خطأ المستنبطين وصوابهم، فذكر ممن أصابوا أبا بكر الشبلي: سئل عن قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ فقال: «أبصار الرءوس عن محارم الله — تعالى — وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى.»

فأنت ترى أنه ذكر المعنى المقصود من الآية، وتجاوزه إلى المعنى الثاني؛ وهو في نفسه حسن، ولكن لا تتضمنه الآية بالحقيقة أو المجاز، بل تدقيق الصوفية، والتماسهم كل مناسبة؛ لبيان مقاصدهم، أخرج من الآية هذا المعنى.

وفسر شاه الكرماني الآية: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾، فقال: «الذي خلقني فهو يهديني إليه لا إلى غيره، وهو الذي يطعمني الرضا ويسقيني المحبة، وإذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني بمشاهدته» إلخ.

فهو — كما ترى — أغفل المعنى الظاهر، وفسر الآية بالمعاني الغالبة على نفسه، المسيطرة على فؤاده.

قال السراج بعد ذكر أمثلة من هذا القبيل: فهذا من طريق الفهم، وأما طريق الإشارة ... إلخ، وذكر أمثلة؛ منها: ما روي عن ابن عطاء الله أنه كان يقول: المحب يسقط عنه التعذيب ووجود الألم بصفات البشرية. ويستدل بالآية: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ الآية.

وفي تفسير القرآن لسهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٢٨٣هـ، أمثلة كثيرة من تفسير الصوفية.

قال في تفسير الآية: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾، عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن الله من أهل وولد، ولا يتخلص من ذلك إلا بعد إفناء جميع حظوظه من أسبابه؛ كما لم يتخلص عبدة العجل من عبادته إلا بعد قتل النفوس.

وقال في تفسير الآية في قصة إبراهيم: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾.

«إبراهيم — عليه السلام — لمَّا أحب ولده بطبع البشرية تداركه من الله فضله وعصمته حتى أمره بذبحه؛ إذ لم يكن المراد منه تحصيل الذبح، وإنما كان المقصود تخليص السر من حب غيره بأبلغ الأسباب، فلما خلص السر له ورجع عن عادة الطبع فداه بذبح عظيم.»

وإلى جانب هذا الاستنباط الذي يختص به الصوفية، يرون اتصالهم بالله تعالى وتوجههم إليه مصدر إلهام، ويغلو بعضهم فيجعله وحيًا كما روي عن أبي سعيد بن أبي الخير أنه كان يعظ في نيسابور فخطر لأحد المتكلمين — وكان حاضرًا — أن قول أبي سعيد لا أصل له في سبعة أسباع القرآن — أي القرآن كله — فالتفت إليه أبو سعيد وقال: أيها العالم لم يخفَ عليَّ خاطرُك، إن الذي أقول في السبع الثامن من القرآن. فسأل العالم: ما معنى هذا؟ فأجاب أبو سعيد: سبعة الأسباع هي ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾، والسبع الثامن هو: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾.

أنت تظن أن كلام الله محدود؟ لا! كلام الله غير المنتهي الذي أُنزل على محمد هو سبعة أسباع القرآن كلها، ولكن الذي أُنزل على قلوب عباده غير محدود ولا معدود ولا منقطع أبدًا، كل حين يأتي رسول منه إلى قلوب عباده كما قال الرسول: اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنه ينظر بنور الله.[٦٧]

وأعجب من هذا ما رواه القشيري في رسالته من أن جماعة كانوا يتذاكرون الحديث وبجانبهم شاب لا يشاركهم، فسُئل في هذا فقال: أنتم تحدثون عن غائب، وأنا في حديث مع الله متصل.

ومن قول الصوفية في الظاهر والباطن نشأت مسألة الشريعة والحقيقة؛ فالشريعة قانون يقضي بظواهر الأشياء، والحقيقة ما عليه الأشياء في الواقع.

ويضرب الصوفية لهما مثلًا: قصة موسى والخضر التي في سورة الكهف؛ فقد لام موسى صاحبه (الخضر) على خرق السفينة، وعلى قتل الغلام، وعلى ترميم جدار في قرية أبت أن تُضَيِّفُهُما، وفسر الخضر عمله بما جاء في هذه الآيات: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۞ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۞ فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ۞ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

ذلك ملك الصوفية عامة، وأما العطار فهو في عامة قوله صوفي سني متشدد يلح في تبيين الاتفاق بين الشريعة والتصوف، ويوصي باتباع الشرع في كل شيء، ويتكلم كثيرًا عن الاتصال بين الشريعة والحقيقة، ويرى كما يرى غيره من الصوفية، أن الرسول ﷺ المثَل العلي لصاحب الشرع وللصوفي معًا.

وله أقوال كثيرة في بيان ما بين الشريعة والحقيقة من صلة؛ تارة يقول: إن الشريعة مظهر الحقيقة، ولكنها ليست كل الحقيقة. كأنه يقول: إن جانبًا من الحقيقة لم يتناوله الشرع، ولكن كل ما جاء به الشرع فهو من الحقيقة، وتارة يقول: إن الحقيقة كاللب والشريعة كالقشر، ففي الحقيقة أشياء ليست موافقة لظاهر الشريعة والخاصة يقولون أحيانًا في دعائهم ما يعده العامة كفرًا، وكل ما قالوه مقبول منهم.[٦٨]

من أسكرته الحقيقة يحيد عن الشرع أحيانًا، ولكن ينبغي أن يبقى الصوفي صاحيًا: «لا تَحِدْ عنِ الشريعة لمحة؛ لئلا تقول مقالة منصور (الحلاج). لا تبقَ في البحر واعمد إلى الساحل، ولا تسلم نفسك للسكر من جرعة أو جرعتين، عليك بالصحو وإن شربت كل دنان الحانة.»[٦٩]

والحلاج — في رأي العطار — ملوم؛ لأنه لم يلتزم صورة الشريعة، هو عند العطار بطل الصوفية، ولكنه سماه لص الطريق؛ لأنه باح بالسر، وهو قد خالف الشرع، وبهذا استحق العقاب، وقد أخذوه بالشرع ولم يروا كنه الحقيقة.[٧٠]

ويمكن أن أجمل رأي العطار في عقائد الإسلام وفروضه كما بدا لي من أقواله المتفرقة في هذه الفِقَر:

(أ) العطار لا يتردد في تأويل كل قول للصوفية مخالف في ظاهره للإسلام، وتحمسه للدفاع عن الحلاج دليل كافٍ لإثبات هذه الدعوى.

(ب) وهو يوصي باتباع الشرع في كل صغيرة وكبيرة، ويرى أن الصوفي لا يُعفى من التكاليف إلا إذا غلب على عقله، وهو يروي في وادي التوحيد من منطق الطير أن لقمان السرخسي لما بلغه الكِبَرُ ناجى ربه قائلًا:

> «رب إن السيد يعتق عبده إذا كبر، وقد كبرت في طاعتك»، فسمع لقمان مناديًا أن من يريد العتق يمحي عقله وتكليفه معًا؛ فاترك هذين وأقبل. قال: إلهي إنما أطلبك أنت؛ لا حاجة بي إلى العقل والتكليف. ويخرج لقمان من العقل والتكليف ويمضي في جنونه، ويقول: الآن لا أدري من أنا ... إلخ.

(جـ) ويرى قارئ كتب العطار أنه يعتقد كل عقائد الإسلام، ولكن يؤولها تأويلًا روحيًّا أحيانًا، يقول: إن الجنة والنار في خلقة الإنسان، وإن الجنة هنا ولا يدري أحد، ومن درى فقد ذهل، وإن الثواب والعقاب في الآخرة هما في القرب من الحبيب والبُعد عنه، وإن اللوح المحفوظ هو القلب.

وليس في كلامه إنكار هذه الأشياء صراحة.

(د) ويردد العطار أحيانًا ما عُرف عن كبار الصوفية من عد المذاهب والأديان كلها مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي تحرق النفس الإنسانية لمعرفة خالقها والاتصال به، يقول:

> لا تنظر إلى غير الله، الكعبة والدير عندي سواء.

وهذا شائع جدًّا في الشعر الصوفي؛ كما قال ابن الفارض:

وألسنة الأكوان إن كنت واعيًا — شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وإن عبدوا غيري وإن كان قصدهم — سواي وإن لم يظهروا قصد نيتي

وقال شاعر فارسي:

تارة أطلبك في الكعبة وتارة في الدير، هكذا أطلبك من دار إلى دار.

وقال شاعر آخر:

ليست وجوه الاثنتين والسبعين ملة إلا إلى هذه السدة، عالم حائر وليس فيه من ضال.

ويقول العطار:

رحمة الله تنال أهل الأديان كلها. ويقول: إن هذا مُسْتَمَدٌّ من القرآن.

والحق أن في القرآن آياتٍ في هذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾

هوامش

(١)

بازكشتم زانكه كفتم زانكه نيست درسخن معنى ودر معنى سخن

(٢) مختار نامه، الكليات ص٩٥٩، ٩٧٥، ٩٨١.
(٣) جوهر الذات ومختار نامه، الكليات ١٠٠٩، ١٠٤٦.
(٤) الكليات ٥١٥.
(٥)

من خدايم من خدايم من خدا

فـارغـم أزكـبـروكـيـنـه وزهـوا
سـر بيـسـر نـامـه را بيـدا كـم
عاشقًا نرا درجهان شيدا كم

الكليات ص٥١٥، ١٢٢٥.
(٦)

بـاتـوكـويم سـر أسـرار نـهـان
اي برادر نقش رانقاش دان

(٧) بلبل نامه، الكليات ص١١٨٠.
(٨) مختار نامه، الكليات ص٩٥٤، ٩٧٣، ٩٧٥، ١٠٠٧.
(٩) مقدمة جوهر الذات ومنطق الطير.
(١٠) مقدمة جوهر الذات.
(١١) جوهر الذات، الكليات ص٥٨٢.
(١٢) جوهر الذات، الكليات ٦٣٣.
(١٣) الكليات ص٢٧٥.
(١٤) مصيبت نامه، منطق الطير الكليات ص١١٦١.
(١٥) مقدمة منطق الطير.
(١٦) العوالم عند بعض الصوفية ثمانية عشر ألفًا.
(١٧) الكليات ص٩٥٨، ٩٦٢.
(١٨) مختار نامه، الكليات ص٩٢٥ ومنطق الطير.
(١٩) مختار نامه، الكليات ص٩٥٧، ٩٥٨، ٩٦٤.
(٢٠)

أي خداي بينهايت جز توكيست
جون توئي بي حدو غايت جز توكيست

(٢١) Garcin de Tessy–poesie phi, ct rel; chey les musulman. P.12.

(٢٢)

زهر يك ذره خورشيدي هويداست   زهر يك قطره دريائي روانست
اكريك ذره را دل برشكافي   به بيني تاكه أندروي جهانست

(٢٣) مختار نامه، الكليات ص٩٦٣.

(٢٤) وسبب هذا — فيما أظن — الآثار القديمة التي وجد الناس فيها كنوزًا وعليها كتابة لا يعرفونها.

(٢٥)

توئى معنى وبيرون تواسم است   توئى كنج وهمه عالم طلسم است

(٢٦) مختار نامه، الكليات ص٩٥٠، ٩٥١.

(٢٧) «الملل والنحل» للشهرستائي على حاشية «الملل والنحل» لابن حزم ج٣ ص٧٣، وانظر أيضًا مقدمة ونسنك winsinck لترجمة إسحاق النينوي صXL VLII.

(٢٨) المقابسة ٤٤.

(٢٩) جوهر الذات، الكليات ص١٣٤، ٣٠١.

(٣٠) مختار نامه والجوهر، الكليات ٧٢، ١٩٧٣.

(٣١) الجوهر، الكليات ٣٠١.

(٣٢) منطق الطير، المقدمة.

(٣٣) الكليات ٢٣٢.

(٣٤) جوهر الذات، الكليات ١٥، ٧٥، ٨٨.

(٣٥) تذكرة الأولياء ط نيكلسون ج٢ ص٩.

(٣٦) جوهر الذات، الكليات ص٣٠١، ٥١٤.

(٣٧) مختار نامه وجوهر الذات، الكليات ص٩٦٠، ٩–١٣، ١٠٧، ١٠٨، ٢٢٦.

(٣٨) انظر كتاب «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي ج٢ فصل الإنسان الكامل ودراسة في التصوف، للأستاذ نيكلسون ص٨٣، ١٥٥ «دراسات في التصوف الإسلامي» Studies in Islamic Misticim.

(٣٩) تاريخ الفرس الأدبي لبراون ج٣ ص٣١٦.

(٤٠) مختار نامه، الكليات ص٩٧٢.
(٤١) مختار نامه الكليات ص٩٨٧، ٩٨٨.
(٤٢) جوهر الذات وميلاج نامه، الكليات ص١٥٣، ٥٨٣.
(٤٣) جوهر الذات، ك، ص٣١٨–١٩.
(٤٤) جوهر الذات، ك، ص٨٤.
(٤٥) انظر للتمثيل ميلاج، ك، ص٥٥٧.
(٤٦) مختار نامه، ك ص٩٩٨ مصيبت نامه ١٩٤ مخطوط في المتحف البريطاني.
(٤٧) مختار نامه، ك، ص٩٥٢.
(٤٨) انظر تراجم الصوفية القشيرية وتذكرة العطار.
(٤٩) انظر التصوف الإسلامي Islamic Misticesm لنكلسون ص٢٨.
(٥٠) مختار نامه وجوهر الذات، الكليات ص٩٥٢، ٩٦٢، ١٠٠٩، ٢٥٩.
(٥١) مختار ومنطق الطير، ك، ٩٦٩، ١١٦٣.
(٥٢) ميلاج ومختار، ك ٥٩٨، ٩٦٩.
(٥٣) مختار نامه، ك، ٩٧٨، ٩٨٥.
(٥٤) مختار نامه، ك ٩٨١–٩٨٦ ومصيبت نامه.
(٥٥) الرسالة القشيرية: الجنيد.
(٥٦) مصيبت نامه ص١٩٤ مخطوط في المتحف البريطاني.
(٥٧) مصيبت نامه ١٩٤، ومختار ك ٩٦٣.
(٥٨) منطق الطير ط باريس ص١٣٨.
(٥٩) مختار، ك ٩٧٨، ٩٩٦.
(٦٠) مصيبت نامه.
(٦١) ك، ص، ٩٩.
(٦٢) انظر ترجمة الأستاذ نيكلسون للكتاب ص٢٤٣–٢٤٥.
(٦٣) انظر «اللمع» في باب الغلط.
(٦٤) مختار نامه ك ٩٦٩، ٩٧٠.
(٦٥) منطق الطير ص١٦٨ ط باريس.
(٦٦) انظر مقدمة الأستاذ وينسك Winsick لترجمة كتاب إسحق النينوي.
(٦٧) نكلسون دراسات في التصوف الإسلامي ص٥٩ Studies in Islamic Mysticism.

(٦٨) تذكرة الأولياء ج١ ص١٢٢، ج٢ ص٢٤، ط نكلسون.

(٦٩) جوهر الذات، ك ص٦٨.

(٧٠) ميلاج ص٦٠٤ والجوهر ك ص٢٢٩.

خاتمة

عرضت في الفصول السابقة آراء العطار مأخوذة من أقوال شعرية متفرعة، ولا يزال هذا الشاعر العظيم في حاجة إلى التأريخ، ولا تزال منظوماته في حاجة إلى الجمع والنقد والتصحيح، فالذي قدمته هو جهد الباحث، وأختم الكتاب بهذا الإجمال:

(١) سيرة العطار مجهولة لدينا إلا قليلًا يؤخذ من كتبه وأقل منه في كتب التراجم.

(٢) وكتب العطار تحوي كل مسائل التصوف مبينة في إسهاب، مصورة بصور شتى، وقد تبع الشاعر الصوفية فيما بين، ولكنه اخترع كثيرًا من المعاني، وكثيرًا من الدقائق المتصلة بالمعاني المطروقة.

وهو صوفي غارق في تصوفه؛ فانٍ في مطالبه يغلب على أمره أحيانًا فيغلو في معانيه، ويكثر في ألفاظه، وفي هذا عذره في الإطناب والإسهاب.

(٣) يبدو التناقض بين أقوال العطار في مواضعَ، ولا نستطيع أن نبين أيرجع هذا إلى أحوال نفسية مختلفة، أو إلى تطور فكره على الزمان؟ ولعل ترتيب كتب العطار ونقدها، وتعاون الباحثين في هذا الموضوع يهدي إلى علم بالرجل، ومذهبه أقرب إلى الصواب.

(٤) لا يبلغ الشاعر فريد الدين العطار مبلغ مولانا جلال الدين الرومي في تعدد الموضوعات وتنوعها، وفي أسلوبه في التعليم؛ ولكنه ليس دونه إدراكًا للتصوف وإبانة عنه، ولا قوة بيان وسعة خيال.

وقد بقي على مر العصور أحد أئمة الصوفية والشعراء في الفارسية، بل لا يكاد يقرن به أحد بعد جلال الدين.

وبعد، فإن التصوف من ناحيته النظرية لم يلقَ من عناية العلماء والأدباء في مصر ما هو جدير به، وقد سبقنا الأوربيون إلى نشر الكتب الصوفية، وبحث مسائل التصوف والتأليف فيه.

فلعل هذا الكتاب وكتبًا أخرى ظهرت في هذا العصر تكون فاتحة أبحاث في التصوف؛ تاريخه ومذاهبه، تنير السبيل لمن يتعرفه. ولعل هذه الأبحاث تنشر بين الناس نفحات صوفية تؤثر في قلوبهم؛ فيسموا قليلًا عن معترك الأهواء، والأضغان، والأطماع، ويجدوا أنفسهم التي فقدوها في طلب مطامعهم وشهواتهم.

واللهَ الحقَّ أسألُ أن يهديَنا الإخلاصَ في الفكر والقول والفعل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وكان الفراغ من تحريره ليلة الثلاثاء ثامن شهر شعبان سنة أربع وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة، بجزيرة الروضة.

والحمد لله رب العالمين.